ميشيل فوكو

الانهمام بالذات

جمالية الوجود
وجرأة قول الحقيقة



تقديم وترجمة

محمد ازويتة

أفريقيا الشرق

الانهمام بالذات

جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة

المؤلف : **محمد ازويتة**
عنوان الكتاب: **الانهمام بالذات**
جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة
رقم الإيداع القانوني : 2013 MO 2817
ردمك : 978-9981-25-931-7
أفريقيا الشرق - المغرب
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء
الهاتف : 04 95 25 22 05 - 13 98 25 22 05
الفاكس : 20 29 25 22 05 - 80 00 44 22 05
مكتب التصفيف التقني : 39، زنقة علي بن أبي طالب - الدار البيضاء.
الهاتف: 54 / 53 67 29 22 05 الفاكس : 72 38 48 22 05
البريد الإلكتروني : E-Mail : africorient@yahoo.fr
www.afrique-orient.com

ميشيل فوكو

الانهمام بالذات

جمالية الوجود
وجرأة قول الحقيقة

أفريقيا الشرق

إهداء

إلى أسرتي الصغيرة (مليكة، منير، أشرف)

تقديم:

يقول ميشيل فوكو : (لقد حاولت أن أعاين ثلاثة أنواع كبرى من المشاكل : مشاكل الحقيقة، مشاكل السلطة ومشاكل السلوك الفردي. إن هذه المجالات الثلاثة للتجربة لا يمكن أن تفهم إلا في علاقة بعضها ببعض، وليس في انفصالها. **إن ما أزعجني في كتبي السابقة هو اهتمامي بالتجربتين الأوليتين دون أن أعير الثالثة اهتماما. لقد بدا لي، بإظهاري للتجربة الثالثة، وجود نوع من الخط المستقيم والذي لم يكن في حاجة إلى أن يتبرأ باللجوء إلى طرق بلاغية دقيقة والتي من خلالها نتجنب أحد هذه المجالات الثلاثة الأساسية للتجربة).**

يتعلق الأمر، في التجربة الثالثة تحديدا، بالأبحاث التي أنجزها فوكو في الثمانينات ضمن محور عام هو تقنيات الذات أو الممارسات الذاتية... والذي نتعرف عليه من خلال مشروع (تاريخ الجنسانية). لا يرتبط الأمر في هذا المشروع (بكتابة تاريخ للسلوكات الجنسية داخل المجتمعات الغربية، ولكن بمعالجة سؤال محدد وهو : كيف أصبحت هذه السلوكات موضوعا للمعرفة؟. عبرأية طرق ولأية أسباب بدأ تنظيم مجال المعرفة هذا الموسوم بالجنسانية ؟. يتعلق الأمرأيضا بالبحث في

تطور معرفة نود البحث في أصولها داخل المؤسسات الدينية والقواعد التربوية والممارسات الطبية والبنيات السرية ...

إن المشكلة التي وجهت فوكو منذ البداية هي : كيف تم، داخل المجتمعات الغربية، ربط إنتاج خطابات محملة بقيمة الحقيقة بمختلف ميكانيزمات ومؤسسات السلطة؟).

غير أن ما ميز الجزء الثالث من المشروع والخاص بالإنهمام بالذات Le souci de Soi **هو صياغة فوكو لإشكالية جديدة خاصة بتشكل الذات** ... تميز فوكو في هذا المحور الجديد، حسب دولوز، باكتشافه لأفق معرفي يختلف عن مبحثي السلطة والمعرفة ... إنه البحث في أشكال التذويت (لن يتعلق الأمر هنا بالغرب المعاصر بل بالمرحلة اليونانية الرومانية، كما لا يهم الأمر إعادة دراسة السلطة من خلال إجراءاتها وإنما إعادة دراسة الأخلاق بعبارات الممارسات الذاتية... وأخيرا فهو ليس عملا يؤرخ لجينيالوجيا الأنساق وإنما هو صياغة لإشكالية الذات). لقد مثل انتقال فوكو من دراسة الجنسانية إلى دراسة أشكال التذويت، وبخاصة مع الجزء الثالث من الدراسة (**الانهمام بالذات**)، فتحا جديدا للإشكالية الفلسفية (الذات / الحقيقة) متخذا، كمنطلق تاريخي لها، الفترة الإغريقية الرومانية، فالفترة المسيحية ثم (اللحظة الديكارتية) ... يمكن اعتبار مبدأ الانهمام بالذات محور عمل ثقافي متعدد الأوجه، بحيث يكاد يغطي أشكالا من الممارسات المتكاملة والفعالة، بدليل أن مقصديته ليست هي الإنعزال، كما أنه لا يعني مطلقا أي نزوع الى إقصاء كل شكل من أشكال المصلحة التي لا تكون موجهة الى الذات. لقد كان لمبدأ الانهمام بالذات في القديم حمولة قوية... ف

(كسينوفان Xénophon) مثلا يستعمل الكلمة لوصف العناية والاهتمام الذي يلزم أن يمنح للتراث، وإلى المسؤولية التي يلزم أن يتحملها الملك إزاء مواطنيه، وإلى ما يلزم أن يقوم به الطبيب عندما يعالج مريضا ...كما يحيل الى الفعالية والحماس والمعرفة والحذر والتقنية ... والحقيقة أن إبحار فوكو في العالمين اليوناني والروماني قد كشف، لدى القارئ المعاصر، عن عالم اختلطت فيه الدهشة الغريبة بالإعجاب الممتع، بحيث يكفي أن نتذكر بعضا من تلك التقنيات المرتبطة بمبدأ الانهمام بالذات (التدرب على الموت، الشيخوخة كقيمة مطلوبة، مراجعة المذكرات اليومية كل مساء أو عند كل طارئ، تقنيات الإنصات، الفلسفة كمستشفى يأتي إليها المريض والمصاب بالقروح والذمل، ...) لكي نجد أنفسنا جميعا، مع القراءة التحليلية الممتعة التي قدمها فوكو، أمام استمتاع مزدوج: متعة فوكو قارءا تلك الفترة ومتعتنا نحن في استمتاعنا بتلك التجربة الفريدة ... هناك حيث ارتبط الوجود بالجمال...

لقد كان من نتائج تلك التجربة الفكرية، أيضا، أن قدم فوكو تمييزا دقيقا بين الفلسفة Philosophie بما هي بحث عن الحقيقة وبين الروحانية Spiritualité باعتبارها مجموعة من التمارين والاختبارات التي يلزم إجراءها على الذات لكي تتمكن من الوصول الى الحقيقة.

يتعلق الأمرهنا تحديدا بعدد من المجالات التي تمس علاقة الانهمام بالذات بالتربية والتعليم والسياسة ... بذاتها وبالعالم وبالآخر ... بالحياة والموت والألم والشيخوخة ... بالحرية والمسؤولية داخل المدينة ... ثم بالصريح الصادق الحرالذي لا يهاب شيئا من أجل إسماع صوت الحقيقة.

لكي نتعرف، بشكل مفصل، على هذا المبدأ الغني والمتعدد الدلالات، فقد ارتأيت النظر إليه من ثلاثة زوايا هي عبارة عن فصول هذا البحث:

الفصل الأول:

هو بمثابة إطار عام، أهدف من خلاله إلى: رصد المحاور الكبرى لاشتغال مبدأ الانهمام بالذات، من خلال نصين مهمين هما:

- دروس تأويلية الذات (1982 / 1981)، والجزء الثالث من تاريخ الجنسانية (الانهمام بالذات)، وضمن ذلك العمل على تقديم رهانات فوكو، كما استخلصها أحد المشتغلين بمشروع فوكو وهو فريديريك غرو (frederic gros).
- استخلاص بعض مظاهر اشتغال الانهمام بالذات في علاقته بشجاعة قول الحقيقة وبجمالية الوجود.

الفصل الثاني:

وهو عبارة عن ترجمة، تركت من خلاله النصوص تتحدث بنفسها، بشكل يقدم صورة أخرى إضافية عن اشتغال المبدأ المذكور ... وهي على التوالي:

جمالية الوجود: [حكم الذات (ف غرو)، إيتيك الانهمام بالذات كممارسة للحرية (م فوكو)، جمالية الوجود (م فوكو)].

شجاعة قول الحقيقة: [الكيفيات الاربع لقول الحقيقة (م فوكو)، (الصراحة الصادقة الحرة) (ف غرو)، مهمة المثقف: النموذج السقراطي (ف ب أدورنو)].

خاتمة: أهمية النصوص المترجمة وقيمتها.

الفصل الأول:

يمكن تحديد المحاور الكبرى لاشتغال فوكو، استنادا إلى دروس (تأويلية الذات)، كما يلي :

I- أهمية الانهمام بالذات في الثقافة القديمة.

II- بين الانهمام بالذات ومعرفة الذات (الروحانيات والفلسفة).

III- الانهمام بالذات كطريقة في الحياة (علاقته بالطب وبالشيخوخة. ثم بالشروروالأحزان والموت).

IV- الانهمام بالذات والتجربة المسيحية.

V- الانهمام بالذات واللحظة الديكارتية.

رهانات فوكو الفلسفية والسياسية والأخلاقية من خلال دروس (تأويلية الذات) حسب فريديريك غرو.

VI- الإنهمام بالذات وشجاعة قول الحقيقة.

VII- الإنهمام بالذات وجمالية الوجود.

I- أهمية الانهمام بالذات في الثقافة القديمة

يتعلق الأمر بالقيمة التي أسندت إليه في العصور القديمة ضمن ما يسمى ب (ثقافة الذات). حيث اكتسى مبدأ الانهمام بالذات أهمية كبيرة وواسعة، إذ نجده حاضرا بين مختلف النظريات، بالنظر إليه كوضعية وطريقة معينة في الحياة يتم تدبيرها من خلال مجموعة من الإجراءات والممارسات ... كما تم النظر إليه باعتباره ممارسة اجتماعية حاضرة في تنوع العلاقات السائدة، وأشكال التواصل الممكنة ... ثم باعتباره كيفية في المعرفة وطريقة معينة في تدبير تلك المعرفة.

فقد جعل الأبيقوريون من الفلسفة "تمرينا دائما للاهتمام بالذات"، معتبرين فعل التفلسف ضمانا لصحة الروح، وهي الصورة التي حملها (سينيك) في رسائله. كما أن (مارك أوريل) لم يكن يتردد في "الدعوة إلى الاهتمام بالذات"، ذلك أنه "لا القراءة ولا الكتابة ستمنعان من الاهتمام بذواتنا والعناية بها". غير أن المعالجة الفلسفية الكبرى قد تشكلت مع (إيبيكتيت) في محاوراته، معتبرا الاهتمام بالذات أمرا موكولا للكائن العاقل الحر.

لقد شهد القرن الأول والثاني من المرحلة الأمبراطورية تطورا بالنسبة لفن الحياة في إطار "الانهمام بالذات"، منظورا إليهما

كعصر ذهبي داخل ثقافة الذات، علما أن هذه الظاهرة لم تكن تهم سوى فئات جد محدودة في العدد، والتي كانت تحمل ثقافة أعطت من خلالها لمبدأ الاهتمام بالذات معنى وواقعا.

سيعمل سقراط على استعادة مبدأ الانهمام بالذات، كما بلوره ضمن سياق يستجيب لثلاثة ضرورات تهم (ألفيبيادس)، هي :

1) الضرورة السياسية : من أجل أن يحكم (ألفيبيادس) على الوجه الأكمل، تسييرالمدينة ومحاربة الأعداء، يلزمه أن يفكر في ذاته، وأن يهتم بها على الوجه الصحيح، وبالتالي الحاجة إلى معلم.

2) الضرورة البيداغوجية : من أجل أن يحكم (ألفيبيادس) على الوجه الصحيح، تلزمه تربية حقيقية يقوم بها معلم مقتدر، وليس ذلك العبد الجاهل، كما تأخد هذه التربية أفقا نقديا، محوره، التخلص من كل العادات السيئة والآراء الخاطئة.

3) الضرورة التصحيحية المرتبطة بالجهل : ليست المشكلة في كون (ألفيبيادس) جاهل، ولكن في كونه لا يعرف أنه كذلك... وبالتالي من الضروري العناية بالذات والاهتمام بها.

II- بين الانهمام بالذات ومعرفة الذات:

نقطة انطلاق الدروس كما يؤكد فوكو هي دراسة مبدأ جد معقد وغني وأساسي في الثقافة الإغريقية والرومانية وهو مبدأ (الانهمام بالذات)، غير أن هناك اعتراضات على هذا المنحى على اعتبار أن التأريخ الفلسفي لم يعط قيمة تذكر بالنسبة للمبدأ المذكور مقارنة مع سؤال معرفة الذات، والذي تمت صياغته داخل إطار عام وهو (اعرف نفسك بنفسك)، كصيغة تأسيسية لسؤال العلاقة بين الذات والحقيقة. يقدم فوكو عددا

من التبريرات التي جعلته يفضل اشتغاله على مبدأ الانهمام بالذات بدل معرفة الذات، كما يلي :

— أن القيمة التي أعطيت للمبدأ السقراطي (اعرف نفسك بنفسك) لم تكن له بنفس الدرجة والقيمة كما عرفها في الماضي.

— أن المبدأ السقراطي قد تمت الاشارة إليه مرارا في توافق وتزاوج مع مبدأ الانهمام بالذات أو وفق نوع من التبعية، بحيث إن مبدأ معرفة الذات قد ظهر داخل الإطار العام والأرضية الأساس لمبدأ الانهمام بالذات.

— أن سقراط يقدم نفسه على أساس أن مهمته ووظيفته هي دعوة الناس الى الاهتمام بذواتهم (إذا حكم عليه الاثينيون بالاعدام فهو مرتاح لهذه النهاية ولن يخسر شيئا، بالعكس فالأثينيون هم من سيخسرون كثيرا بحيث لن يجدوا بعده من يدعوهم إلى الاهتمام بذواتهم ...)، ثم إنها مهمة أوكلها الله إليه وهو حريص على إبلاغها بكل شجاعة مجازفا في ذلك بحياته.

— أن مبدأ الانهمام بالذات يكاد يغطي حقل الفلسفة بشكل عام، إذ نجده في الفلسفة الإغريقية مع أفلاطون ثم مع الرواقيين والأبيقوريين والكلبيين، حيث يؤكد (ديميتريوس Demetrius) بأنه من غير النافع الاهتمام بتأمل بعض الظواهر الطبيعية مثل الزلازل والعواصف، وأن الاهتمام يجب أن ينصب على الأشياء التي تهمنا مباشرة، وعلى القواعد التي يمكن أن تقودنا لى الاهتمام بذواتنا. أما مع الرواقيين وبخاصة مع (سينيك sé-nèque) فالأمر واضح، إذ يشكل مبدأ الانهمام بالذات أساس كل ممارسة عقلانية بالنسبة لحياة نشيطة وفاعلة...

— **أنه لايعني مجرد حالة وعي أو شكلا من الاهتمام بالذات يبديها المرء اتجاه نفسه، بل اهتماما منظما وعملا له طرائقه وأهدافه**... كما أنه لا يحمل أي بعد سلبي (الانعزال والتفرد)، بالعكس إنه يمثل وضعية إيجابية إزاء الذات والآخر والعالم، من دون أن ينفصل عن قيم الحرية والمسؤولية ... تأسيسا على ذلك يميز فوكو بين شكلين من التفكير هما: **الفلسفة والروحانيات** حيث يقول :

إذا جاز أن نعرف الفلسفة بكونها ذاك الشكل من التفكير الذي يتساءل ليس، بطبيعة الحال، عن الصحيح والخطأ ولكن أيضا حول ما الذي يجعل إمكانية وجود الحقيقة والخطأ، وأننا نستطيع أو العكس فصل الصحيح عن الخطأ، فلنعرف الفلسفة إذن بكونها ذاك الشكل من التفكير الذي يتساءل حول ما يسمح للذات بالوصول إلى الحقيقة. في المقابل يمكن أن نسمي الروحانية بكونها البحث والممارسة والتجربة التي من خلالها تجري الذات على نفسها مجموعة من التحولات الضرورية للوصول الى الحقيقة. الروحانية إذن هي مجموع الأبحاث والممارسات والتجارب التي يمكن أن تكون أشكالا من التطهير أو الزهد أو الاعتكاف أو التنسك أو أشكال من التوبة ... والتي تشكل بالنسبة للذات وكينونتها، وليست المعرفة، الثمن الذي يمكن أن يؤدى للوصول إلى الحقيقة.

ما هي مظاهر هذه الروحانية ؟

1- تفترض الروحانية بأن الذات غير قادرة على الوصول الى الحقيقة، من دون أن تجري على نفسها جملة من التحولات تكون مؤثرة على الذات بشكل فعلي.

2- أن هذه التبديلات والتحويلات قد أفرزت بشكل عام صيغتين هما : حركة الإيروس، وحركة الزهد.

3- أن الوصول إلى الحقيقة له مفعولات مباشرة على الذات بما هي كذلك في كينونتها.

III- الانهمام بالذات كطريقة في الحياة :

لكي نؤكد على القيمة المهمة التي حظي بها الانهمام بالذات في الماضي، بما هو تجربة فلسفية وحياتية ارتبطت بمجموعة من التمارين، سنلاحظ تفاعله مع مجموعة من الممارسات والقيم والمجالات (الطب، الشيخوخة، الموت ...)

العلاقة مع الطب :

يمكن القول بأن الممارسات المرتبطة بالذات والانهمام بها، قد تفاعلت مع الطب بصيغ مختلفة، وبخاصة مع الدور الجديد الذي أصبحت تلعبه تلك الممارسة وذاك الانهمام، يقول موزينوس: (إننا نستدعي الفلسفة كما نستدعي الطب في حالة المرض، ذلك أن ما تقوم به الفلسفة لصالح الروح هو نفسه ما يقوم به الطب لصالح الجسد). أما بلوتارخس (Plutarque) فيؤكد أن الفلسفة والطب ينتميان الى نفس الفضاء. لقد اتخذت هذه العلاقة التكاملية أشكالا مختلفة منها :

1- ظهور وظائف جديدة متمثلة في الغاية العلاجية المرتبطة بمعالجة الذات وإبراءها.

2- تبلور مفاهيم مشتركة بين المجالين، حيث نقف على التقاطع الدلالي التالي (الهوى، الانفعال، المرض...). إن هذه الممارسات المرتبطة بالذات كما هي محددة في الفلسفة قد تم النظر إليها كعمل طبي تنتظمه مفهوم (الأطباء الروحانيين)، وقد قصد به ثلاثة أشياء :

يقصد به، من حيث الوظيفة، الشفاء والعناية بالنفس.
يقصد به أيضا إطاعة الخادم لأوامر سيده والاستجابة له.
وأخيرا يقصد به إقامة الشعائر، غير أن مقصدية العبارة تفيد في الآن ذاته: أن يعالج الإنسان ذاته بأن يكون سيد نفسه.

ولكن من هم هؤلاء (الأطباء الروحانيين) ؟. إنهم جماعة من الأشخاص انفصلوا عن العالم ولجؤوا الى منطقة قرب الاسكندرية حيث أسسوا جماعة لها نظامها الخاص، تتمثل وظيفتهم في معالجة الروح، كما الأطباء معالجين للأجساد، كما أنهم يمارسون شعائر معينة تؤدي خدمة للآلهة والأموات.

ما هي النتائج المترتبة عن تلك الممارسة ؟.

1- ظهور فكرة الجماعة التي تنتظم لتمارس معالجة الذات: يتعلق الأمر بإقامة مدرسة فلسفية هي بمثابة مستشفى للروح، حيث يأتون بين الحين والآخر لمعالجة الأهواء والآلام والانفعالات ... وهذا مايقوله (ايبيكتيت Epictète) عن مدرسته الفلسفية التي يصفها بكونها (مستشفى للروح ...)

2- تبلور تصور جديد للفلسفة : عندما ينصح (إيبيكتيت) تلاميذته فهو يذكرهم بأن ما جاؤوا من أجله ليس بالضبط تعلم الفلسفة وفن القياسات، وإنما معالجة الجروح وإيقاف نزيف القلق والكآبات اللامتناهية (فهذا يأتي بكتف مخلوع والآخر بدمل وثالث بقرح وذاك بأوجاع في الرأس).

- العلاقة مع الشيخوخة :

يؤكد فوكو بأنه إذا كانت للشيخوخة في الثقافة القديمة قيمة كبرى، قيمة أصلية ومعترف بها، فان هذه القيمة هي بمعنى من

المعاني محدودة وجزئية ومتوازنة ... الشيخوخة هي الحكمة لكنها أيضا الضعف، الشيخوخة هي التجربة المكتسبة ولكنها أيضا عدم القدرة على أن يكون الإنسان نشيطا سواء في حياته العادية أو السياسية، إنها تسمح بإبداء النصائح ولكنها في نفس الوقت دليل تبعية للآخرين، فالشباب هم من يدافعون عن المدينة وبالتالي عن الشيوخ، لنقل باختصار (إن الشيخوخة في الثقافة اليونانية القديمة هي جديرة بالتقدير والاحترام ولكنها غير مرغوب فيها). غير أنه ومنذ اللحظة التي أخد فيها الانهمام بالذات كل أبعاده وآثاره أصبحت الشيخوخة هي المرحلة الأعلى والأهم في الاهتمام بالذات والعناية بها. إنها المرحلة التي سيسمح فيها للشيخ بالتفرغ التام للانهمام بذاته وقد تخلص من الرغبات الجسدية والطموحات السياسية. يرفض (سينيك)، مثلا، تقسيم حياة الإنسان إلى مراحل منفصلة حيث يقيم الفرد توافقا بين أسلوب الحياة والمرحلة العمرية التي هو عليها... ويقرر بدلا عن ذلك نوعا من الوحدة الدينامية، حركة متصلة باتجاه الشيخوخة، مستعملا في سياق ذلك عددا من الصيغ الدالة مثل : علينا أن نتصرف كما لو أننا متابعون ... يلزم أن نشعر طيلة حياتنا بأن هناك أشخاص وراءنا (أعداء، أحداث، صعوبات...)، وهكذا نكون ملزمين بالبحث عن مسكن آمن والذي لن يكون سوى الشيخوخة. الشيخ بهذا المعنى هو من يتولى أخيرا الاهتمام بذاته من دون أن ينتظر أية إشارة من أي كان. على أن المقصود بها ليس فقط سن الستين أي الشيخوخة الزمنية وإنما الشيخوخة النموذجية تلك التي نعمل على بناءها وصنعها، كما نعمل على التمرس والتدريب عليها. إن النقطة المهمة في هذا الإيتيك الجديد للشيخوخة هو أن يعيش الفرد حياته كما لو أنها انتهت.

العلاقة مع الموت :

يتعلق الأمر هنا بمجموعة من التمارين التي تجري في حيز الواقع والتي تشكل في أساسها تدريبا على التجلد والتقشف، والتمارين التي تشكل تدريبات في الفكر وعن طريق الفكر. من بين أشهر تمارين الفكر هذه نجد: التفكير في شرور المستقبل الذي رفضه الأبيقوريون épicurien ومارسه الرواقيون Stoïciens بكل صرامة (سينيك وإيكتيتس)... غير أن أقوى تلك التمارين هي التمرن على الموت، لا يتعلق الأمر بممارسة مبنية على التذكير بمصير المرء، وإنما بجعل الموت أمرا راهنا في الحياة، وقد تمرن (سينيك) من بين كل الرواقيين الآخرين على هذه الممارسة... ليس ما يعطي التأمل في الموت قيمة خاصة هو سبقه بخصوص ما يصوره الاعتقاد عموما كمصيبة، أو أنه يتيح الاقتناع بأن الموت ليس شرا، بل إنه يوفر إمكانية إلقاء نظرة ارتدادية على الحياة بشكل يكاد يكون مسبقا. ويمكن للمرء، وهو يعتبر نفسه مشرفا على الموت، أن يحكم على كل عمل يكون بصدد القيام به حسب القيمة التي يختص بها. إن الموت كما يقول (إيكتيتس) يباغث الفلاح وهو يحرث أرضه، والبحار على ظهر سفينته. وأنت ما هي الحالة التي تريد أن يباغتك الموت فيها؟. يتصور (سينيك) أن لحظة الموت هي اللحظة التي يمكن للمرء أن يكون حكم نفسه كما يمكن أن يقدر التطور الأخلاقي الذي حققه حتى آخر يوم في حياته.

IV- الانهمام بالذات بين العصور القديمة والتجربة المسيحية

يمكن القول بأن الانهمام بالذات اليوناني الروماني يختلف كثيرا عما نجده في التجربة المسيحية من خلال عدد من النقط، نبرز بعضها فيما يلي :

1- فيما يخص الانهمام بالذات :

أن المسيحية ستعمل، من خلال إدماج مسألة الخلاص، على خلخلة موضوعة الانهمام بالذات اليونانية الرومانية بالعمل على ربطها بالخلاص والزهد في الدنيا.

من جهة أخرى وإذا كان اليونانيون قد استهدفوا في إنهمامهم بذواتهم أن يتركوا سمعة حسنة بعد الموت... وهذا ما نجده في رسائل سينيك على سبيل المثال، حيث يقول: (لنسرع نحو الشيخوخة، لنتعجل نحو النهاية التي ستمكننا من اللحاق بذواتنا). فإن المسيحين قد نظروا إلى الموت من منظور الخلاص الأخروي. الخلاص الذي يمثل الحركة التي توجه الوجود إلى النقطة التي لا يكون أي شيء أمامها غير إمكانية الموت.

2- فيما يخص الممارسات الزهدية :

لقد لعبت تلك الممارسات، مع الرواقيين والأبيقوريين دورا مزدوجا ارتبط بتطوير عملية اكتساب وتلقي الفضيلة ثم التعرف من خلال ذلك على الدرجة أو المكانة التي وصل إليها الفرد ... يتعلق الأمر في الحالتين بتكوين ذات لها كامل السيادة على نفسها... بجانب هذه الممارسات نقف على تمرين محاسبة النفس الذي كان جزءا من التعليم الفيتاغوري علما أنه كان منتشرا من قبل وعلى نطاق واسع ... يقول سينيك: (أي شيء سيكون أكثر جمالا من عادة مساءلة ذاتك عما قمت به طيلة نهارك؟.) ... لا يتعلق الأمر في هذه الممارسة بإقامة علاقة مع الذات على الصيغة القضائية، حيث يجد المتهم نفسه وجها لوجه أمام القاضي، وإنما على صيغة مراقب أو مفتش يقدر مهنته ويود إنجازها بالكامل... يتعلق الأمر في النهاية

بتقوية وتجهيز الذات بمجموعة من القواعد التي نحتاجها لكي نصل إلى أسلوب معين في الوجود... كما يتعلق الأمر، في هذه التمارين، بعدد معين من النصوص والكتابات اليومية التي تمكننا من جعل أنفسنا مستعدين وجاهزين للحظات الصعبة والحرجة (شرور، مصائب، مآتم...) بالمقابل فقد كان الهدف من تلك الممارسات، في المسيحية، هو التكفير عن النفس ومحاسبتها تأمينا للخلاص الأخروي.

3- فيما يخص قول الحقيقة عن الذات :

يرى فوكو بأنه ليس من الضروري انتظار الشكل المؤسساتي للإعتراف مع بداية القرن الثالث عشر، ليس من الضروري انتظار المسيحية الرومانية، لكي تكون ممارسة قول الحقيقة مدعومة بوجود الآخر بما هو مستمع، وبما هو مساعد على الكلام، وبما هو متكلم عن ذاته ... إن قول الحقيقة عن الذات موجود في الثقافة الإغريقية قبل المسيحية، فقد كان بمثابة فاعلية تهم الآخر، أي أنه كان ممارسة ثنائية. إن وضعية هذا الآخر الضروري لقول الحقيقة عن الذات تطرح مشاكل كثيرة، فإذا كنا نعرف مظاهر حضورهذا الآخر في المسيحية من خلال المرشد الديني، كما نعرفه في الثقافة الحديثة من خلال الطبيب والمحلل النفساني وطبيب الأمراض العقلية ... فإنه في القديم أكثر غموضا ولبسا وأقل تمأسسا، بحيث يمكن أن يكون فيلسوفا محترفا أو تقنيا أو معلما مرتبطا بشكل أو بآخر بمؤسسة ما كما هو حال إيبيكتيت، يمكن أن يكون عاشقا أو موجها مؤقتا يساعد الشباب على اكتساب مجموعة من المبادئ أوالقناعات، يمكن أن يكون مستشارا خاصا وموجها دائما كما هو حال ديميتريس.. كيفما

كانت وضعية هذا الآخر، فإن دوره ووضعيته كمساعد أساسي للآخر، على قول الحقيقة عن الذات، يلزمه أن يتصف بمجموعة من الخصائص المتميزة، وهي :

- أن يتصف بكفاءات خاصة لا تنتمي إلى الثقافة المسيحية ومؤسستها، والمرتبطة بامتلاك مجموعة من التمارين تؤهل للسلطة الروحية.

- أن يتصف بكفاءات خاصة لا تنتمي إلى العصر الحديث ومؤسساته والمرتبطة بامتلاك بعض المعارف السيكولوجية والنفسية.

4- فيما يخص مسألة الطهارة في علاقتها بالتأثير الديني وبخاصة الزهد المسيحي:

لقد تميزت المسيحية بصياغة نموذج تقييد ذاتي يستند إلى موضوعة الطهارة والعذرية المبنية أساسا على نموذج الاستقامة الجسدي وليس على التحكم في الذات. الأمر الذي أدى إلى حجب جمالية الوجود. فصار من اللازم على الأنا المسيحية هي أن تكون موضوع امتحان مستمر، لأنها كانت أنطولوجيا موسومة بالشهوة وغرائز الجسد، وعلى أساس ذلك فالتعارض بين الوثنية والمسيحية لم يكن في الحقيقة بين التسامح والتزمت، ولكن بين شكل من التزمت ارتبط بجمالية الوجود وأشكال أخرى من التزمت ارتبطت بضرورة التكفير عن الذات من خلال تفكيك وتأويل حقيقتها الخاصة ...

V- الانهمام بالذات واللحظة الديكارتية

يرى فوكو بأن التراجع الذي حصل لمبدأ الانهمام بالذات لصالح معرفة الذات (اعرف نفسك بنفسك) له علاقة معينة

مع مشكلة الحقيقة وتاريخ الحقيقة : يتعلق الامر على المستوى الفلسفي بما أسماه " باللحظة الديكارتية"، معتبرا ديكارت مسؤولا مباشرا عن هذا التحول في كتابه" التأملات"، حيث وضع البداهة في مقدمة التفكير، من دون أي شك ممكن. غير أن ما هو خطير حسب فوكو، هو أن المسار الديكارتي قد عمل على إقصاء مبدأ الانهمام بالذات من حقل التفكير الفلسفي المعاصر. تأسيسا على ذلك يميز فوكو بين الفلسفة والروحانيات : فإذا كان مسار الفلسفة يتحدد بكونه بحث مباشر عن الحقيقة من منظور إبيستيمولوجي مباشر، فإن الروحانيات هي مجموعة من التمارين والاختبارات التي يلزم على الذات القيام بها للوصول إلى الحقيقة، وبتحديد أكثر، فإن الروحانية تفترض بأن الذات غير قادرة على الوصول إلى الحقيقة ما لم تجر عددا من التحولات الضرورية، وأن الحقيقة كما هي قادرة على تغيير الذات وإنقادها، في المقابل يرى ديكارت أن الذات، كما هي، قادرة على الوصول إلى الحقيقة، وأن الحقيقة، كما هي، غير قادرة على إنقاد الذات.

أما على مستوى الرهانات، التي استهدفها فوكو، فقد استندت فيها إلى ما قدمه فريديريك غرو *Frédéric Gros في خاتمة (تأويلية الذات) ضمن ما أسماه بوضعية تلك الدروس، حيث عمل من خلالها على **تحديد تلك الرهانات،**

***فريديريك غرو:** (أستاذ محاضر بجامعة با ريس 12 شعبة الفلسفة. مؤلف لعدد من الكتب حول فوكو (م. فوكو 1996). (فوكو والجنون 1997) (الابداع والجنون. تاريخ الأحكام الطب — عقلية 1997). كما أنه أشرف أخيرا على تنسيق وتنظيم كتاب (م. فوكو. شجاعة الحقيقة)، وهو صادر في نسخة ثانية، مصححة، عن مطابع الجامعات الفرنسية جوان 2012...

وضمنها التعرف بدقة عن كيفيات اشتغال مبدأ الانهمام بالذات كأحد أهم المبادئ المؤسسة والمنظمة لما سمي عموما في الثقافة الإغريقية الرومانية بثقافة الذات ... يتعلق الأمر ب :

– رهانات فلسفية : عبر إعادة موقعة الذات داخل الحقل التاريخي للممارسات والسيرورات التي لم تتوقف عن التحول، مؤكدا على أن اهتمام فوكو هو (محاولة استكشاف ما يمكن أن يسمى بجينيالوجيا الذات، علما أن المؤرخين يفضلون تاريخ الأشياء والفلاسفة يفضلون الذات التي لا تاريخ لها. دون أن يعني ذلك عدم إحساسه بالقرابة التجريبية مع من يسميهم بمؤرخي العقليات وبالدين النظري إزاء فيلسوف كنيتشه الذي طرح سؤال تاريخية الذات).

– رهانات سياسية : عبر التأكيد على أن الإيتيك السياسي للذات، كما وجده فوكو في الفلسفة اليونانية والرومانية، يلح على قبول المشاركة في الحياة السياسية، بألا نرفض المسؤوليات العامة وبأن نعطي لذلك القبول شكلا محددا، بحيث أن ما نتحمله من وظيفة سياسية أو عامة لا يمثل هوية اجتماعية بقدر ما يرتبط بشغل مهمة أو وظيفة مؤقتة هي التسيير، علما أن الشيء الوحيد الذي من المفروض على الذات أن تسيره هو ذاتها هي، وأنه اذا ما حدث أن تخلت عن تلك المهام لسبب من الأسباب، فان ذلك لا يعفيها من تحمل تسييرها لنفسها. وهذا ما أسماه فريديريك غرو بحكمانية المسافة الأخلاقية : (إن العلاقة مع الذات لا تجرد الفرد من كل أشكال الفاعلية داخل نظام المدينة أو الأسرة أو الصداقة، بالعكس أنها تفتح، كما قال سينيك، مسافة بين هذه الأعمال التي يمارسها، وما يكونه كذات لتلك

الأعمال). يتعلق الأمر أيضا بممارسة اجتماعية وسياسية تنتظمها المسؤولية (فهو ليس مطلبا للوحدة وإنما هو ممارسة اجتماعية حقيقية)، ليست غايته اذن هي (قطع الصلة مع العالم ولكن بأن نجهزها، بالنظر الى إحداث العالم، باعتبارها ذاتا لفعل عقلاني).

– **رهانات أخلاقية** : عبر التأكيد على أن إيتيك تشكل الذات غير متعلق بقانون مدني ولا بتعاليم دينية (إن حكم الذات لنفسها، مع التقنيات الخاصة بها، يأخذ مكانه بين المؤسسات البيداغوجية وديانات الخلاص). إنه ليس إلزاما يهم الجميع وإنما هو اختيار شخصي للوجود.

VI- الانهمام بالذات وشجاعة قول الحقيقة

يمكن تناول هذا المعطى إنطلاقا من مستويين متكاملين:

1- المستوى الأول يهم (Parresia) أو ما مكن ترجمته بالصراحة الصادقة الحرة (متضمنا لكل عناصرها): يتعلق الأمر بوضعية أخلاقية وإجراء تقني، ظهر في سياق التصوف الفلسفي، والذي ارتبطت وظيفته بإقامة نوع من الرابط القوي بين الذات والحقيقة، لتصير ذاتا للحقيقة (sujet de vérédiction). ارتبط مفهوم (Parresia) بالصراحة والحرية والانفتاح، بحيث يمكن للصريح الصادق الحر أن يتلفظ بما يراه حقيقيا، بالطريقة التي يلزم وعندما يود ذلك ... لا يتعلق الأمر بموقف شخصي، وإنما بتملك للحقيقة، باعتبارها الرأي الخاص لمن يتكلم بها (أي ما يفكر به وما يعتقد أنه صحيح)، غير أن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، وإنما يلزم، إضافة إلى ما ذكر، المخاطرة والمجازفة بالعلاقة التي يقيمها الصريح الصادق الحر مع الآخر، والتي قد تنتهي إلى

فك الارتباط معه، أو تعريض حياته الخاصة للموت كما حدث لسقراط. أما الخاصية الثانية لسقراط فهي التطابق بين ما يقوله وما يفعله، شكل من التطابق المزدوج بين الحقيقة وقائلها.

2- المستوى الثاني يهم الممارسة السياسية كفعل أخلاقي : عندما نتحدث عن الانهمام بالذات : هل يتعلق الأمر فعلا بدعوة إلى الانعزال والأنانية و الفردانية ؟. بالعكس فالأمر يتعلق بممارسة إجتماعية عقلانية" ليس الانهمام بالذات دعوة إلى اللافعل، بل إنه من يدفعنا إلى المساهمة بشيء ما في هذا العالم، ما يحدد موقعنا، وما يشكل مبادئنا وأفكارنا، وعندما يتعلق الأمر بممارسة مسؤوليات سياسية معينة، فإنه من الضروري أن ننظر إلى ذلك باعتباره وظيفة مؤقتة، وليست هوية إجتماعية، وأن من يلزم أن نحكمه دائما هو ذاتيتنا وليس الآخر . . .

VII- الانهمام بالذات وبجمالية الوجود

يقول فوكو في إحدى حواراته بعنوان (خلاصة عمل في طور الإنجاز) ما يلي : (إن ما أذهلني هو أن الأفراد في أخلاق الإغريق، يهتمون بسلوكاتهم الأخلاقية، بإيتيكهم وبعلاقاتهم مع ذواتهم ومع الآخرين أكثر من اهتمامهم بالمسائل الدينية. لنأخد هذه الأمثلة : ماذا سيحدث بعدالموت ؟. من هم الآلهة؟. لقدكانت هذه الأسئلة بالنسبة لهم، غير ذات معنى وغير مرتبطة مباشرة بالأخلاق أو بالسلوك الأخلاقي. ثم إن هذه الأخلاق لم تكن مرتبطة بأي نظام مؤسساتي أو اجتماعي ـ أو على الأقل بأي نظام قانوني. فالقوانين، على سبيل المثال، ضد السلوكات الجنسية السيئة كانت نادرة وأقل تقييدا. وأخيرا، فإن ما كان يهمهم أكثر، موضوعتهم الكبرى، هو أن يشكلوا نوعا من الأخلاق تمثل

جمالية للوجود). ثم يعلق على هذا المعطى بقوله: (وإذن، فأنا أتساءل إذا لم تكن مشكلتنا في الحاضر هي، بطريقة ما، نفسها، مادام الكثير منا لا يعتقد بأنه يمكننا أن نؤسس الأخلاق على أساس ديني، كما أننا لا نريد أن يتدخل في حياتنا الأخلاقية والشخصية أي نظام قانوني. إن حركات التحرر الحالية تعاني من غياب وجود أساس أو مبدأ يمكنها من إعادة بناء أخلاق جديدة. إنهم في حاجة إلى أخلاق، لكنهم لم يجدوا غير تلك التي تنبني على أساس معرفة علمية مرتبطة بتحديد ما هي الرغبة وما هو اللاشعور وما هي الأنا إلخ...). على هذا الأساس فإن ما ميز، التجربة اليونانية الرومانية، على مستوى الإيتيك كممارسة، هو تمحورها حول الاختيار الشخصي، وحول جمالية الوجود، وحول ما يمكن أن يجعل من الحياة مادة لعمل فني وجمالي...

يمكن أن نصوغ في هذا السياق مثالين هما:

علاقة الانهمام بالذات بالطب:

يرى فوكو بأن الطب كان واسع الانتشار في القديم، شأنه في ذلك شأن الفلسفة والبلاغة، باعتباره ممارسة ذات منفعة عمومية. لا يتعلق الأمر بتدخل تقني يستجيب للحالات المرضية، وإنما يلزم النظر إليه باعتباره (طريقة في الحياة، شكل من العلاقة المتبصرة إزاء الذات)، خاصة إذا علمنا أن الطب، بما هو نظام، قد قدم بنية إرادية وعقلانية للسلوك تهم الذات في مجموع علاقاتها مع الوجود. وبالتالي فإن نظام القواعد الذي يؤسسه هو فن ونظام للحياة. إن المحافظة على الذات وبناءها بالشكل الصحيح هو محور الطب كممارسة، وهذا ما يركز عليه (جالينوس) عندما يتعلق الأمر باستعمال اللذات.

علاقة الانهمام بالذات بالزواج :

يرى فوكو بأن كل النصوص الكلاسيكية التي طرحت مسألة الزواج، كتأمل في نظام العلاقات المكون له ، قد أدرجته داخل نظام عام مرتبط بالمدينة: لا يتعلق الأمر في الزواج بوظيفة تنزع إلى المحافظة على النوع ، وإنما يتطلب الأمر النظر إليه (كأسلوب وكفن) يهم سلوك الرجل المقبل على الزواج، باعتباره رب أسرة ومواطن، كما يمكنه أن يمارس سلطة ما على الآخرين، ومن هنا يصبح من الواجب عليه التحكم في ذاته والعناية بها.

لا يتعلق الأمر في (فن الوجود الزوجي) بسلوكات تهم التحكم في الآخر، وإنما التحكم في الذات، بشكل يحقق نوعا من التوافق المتبادل. فالانهمام بالذات يتساوى مع إعطاء القيمة الممنوحة للآخر (نحن إذن أمام شكل من الوجود بين المرأة والرجل، شكل من العلاقات، بقدر ما هو ثنائي في شكله، هو عام في قيمته، ومميز في قوته وكثافته). لا يتعلق الأمر أيضا في الزواج بطريقة مشتركة في التصرف، كل من جانبه، وإنما هو طريقة في الحياة وقد أخذت صيغة مزدوجة، الأمر الذي يقتضي نوعا من الأسلوب في التواصل والحوار والسلوك (إنه فن العيش بشكل مشترك) ضمن قواعد وآليات يحظى فيها فن الحياة بحضور واضح.

أ- الفصل الثاني

- **حكم الذات (ف. غرو)**
- **إيتيك الانهمام بالذات كممارسة للحرية**
- **جمالية الوجود (م. فوكو)**

حكم الذات (ف. غرو)

في تاريخ الجنسانية، ينتقل فوكو من سؤال السلطة الى سؤال الذات وإلى الانهمام بالذات. غير أنه وبعيدا عن أن يسم القطيعة، فإن هذا الانتقال إلى الإيتيك يندرج داخل الإشكالية السياسية. ذلك أننا نتعلم حكم أنفسنا أيضا من أجل حكم الآخرين.

يمكن الحديث عن فوكو الغامض: نقصد بذلك السنوات الأخيرة من عمل فوكو ومن الدراسات ومن دروس كوليج دو فرانس. طيلة السنوات السبعينات كنا نعتقد بأننا نستطيع تحديد معنى لمساره الفكري بأن نقرأه، انطلاقا من الجذور الغربية المعاصرة، كجينيالوجيا لأنظمة السلطة المعاصرة (القرنين الخامس عشر والثامن عشر) : التأديب والسجن، القاعدة والقانون، السيادة والمراقبة، الحرب والسلطة الحيوية، عقلانية الدولة والليبيرالية ... فإذا به، عبر نوع من (الانعطاف)، يمنحنا التأملات الأخيرة حول تاريخ الذات الإغريقية وتقنيات الذات القديمة. لقد تكلمنا عن القطيعة، وقد رسمنا ممرا يكاد يكون بلا تمهيد من (السياسة) إلى (الإيتيك)، ومن (السلطة) إلى (الذات). ومع ذلك فإن هذه الذات القديمة التي وصفها

فوكو داخل دراساته حول الانهمام بالذات (التصوف، جمالية الوجود، ممارسات التذويت إلخ ...)، تتطلب حكم الذات لنفسها، والمقصود بذلك، كما نود توضيحه هنا، إقامة علاقة سياسية من الذات إلى الذات. لكي نمسك بما حدث بين أواخر السبعينات وبداية الثمانينات، يجب العودة على الأقل إلى الدروس الذي ألقاها فوكو بكوليج دو فرانس في 1980 (في حكم الأحياء). يتعلق الأمر بإعادة رسم جينيالوجيا الذات الراغبة، كما يجعل منها التحليل النفسي الشائع درسه.إنني كذات راغبة أشتق هويتي من رغبتي، على اعتبار أنها تظل مستورة الى أبعد حد، ولا تتقدم إلى السطح بوضوح إلا من خلال علاقة منتظمة مع الآخر (موجه، معترف له، محلل) في صيغة حوار داخلي غير محدد وبصوت خافت .إن ما يقلقني هي الاضطرابات التي تجتاحني والقلاقل التي تخترقني ...كل ذلك متولد، بافتراض، عن رغبة مجهولة بإفراط، وسأنجح حقيقة في مساءلتها عبر بسطها داخل خطاب موجه إلى الآخر الذي سيناسبه.

الذات منضوية داخل أفق الطاعة

كل هذا (شكل الاعتراف) هو مقرر وفعال على نحو ملائم داخل الثقافة المعاصرة. إن قوة فوكو تكمن في كونه جعل من هذه البداهة، التي كنا نعتقد بالكاد أنها تستند الى أساس أنتروبولوجي (الإنسان كائن الرغبة)، معطى تاريخي بمعنى أنه تم إنتاجها وحفظها، وفي العمق فهي مفتعلة وطارئة وغير متيسرة، وبالتالي تاريخية الإنسان الراغب. لكن الذات، ككائن راغب، ليست سوى مفعول لسياسة الطاعة والانقياد. ان كل

الأبحاث لسنة 1980 والتي قادها فوكو حول التوبة وحول الاعتراف (مقطع من اعتراف مسرحي شكلي حيث يؤدي إنشاد عبارات طقوسية إلى اعتراف شامل مدقق وموجه)، وحول التكوين العالم والدقيق للعلاقة بين المرشد الروحي والموجه، كانا كما لو أنهما موجهين نحو هدف واحد هو : بيان كيف أن هذه الممارسات تدمج الذات التي هي مستعدة، هامسة أمام الآخر المضمون المستقصى لرغبتها، داخل أفق الطاعة والانقياد. وأخيرا فإن السؤال الذي يستحق أن يطرح هو : (من أكون؟). بالنسبة لفوكو، وفي محاولة للإجابة عليه، فهو بالتأكيد الخضوع، بأن نتموقع تحت التبعية والسبب في ذلك هو أن هذه العلاقة الساطعة من ذاتي إلى عمق حقيقتي وفي أبعد كلامي، تظل مرهونة بآخر هو الذي يعمل على إثارتها مثل مصباح يستهويني ويجذبني. لقد أراد فوكو انطلاقا من هذا البناء لذات التحليل النفسي، ناسجا بخطابه الطويل خيوط تبعيته الخاصة، وغير خاضع مطلقا الى آخر، إلا عندما يبحث عن هويته الأكثر حميمية، أن يبرز ذاتا أخرى مضادة : ذات الإيتيك القديم. ليست ذات المعرفة الاستبطانية للذات أو لتأويل الرغبة تحت المراقبة، ليست ذات الاعتراف بدون نهاية أو تشكل لعلم للذات وللانفعالات ولكن ذاتا (لاستخدام اللذات) أو (للانهمام بالذات). للتمارين وللعمل على الذات، في تمالك النفس والسيطرة على العواطف والمؤثرات التي قد تصادفها.

لقد مثلت سنوات فوكو الأخيرة سوء تفاهم. إذ كنا نعتقد من خلال أبحاثه الأخيرة أن هناك إشادة وتعظيما لأخلاق الفردانية والأنانية، أخلاق الداداثيين الذي سيمثل مدحا

للسلوكات على مقدار قيمتها الجمالية فقط (أن يجعل من حياته مؤلفا فنيا)، وصفا لتكوين متقن للذات مأخوذة داخل نشوة مرجع — ذاتية، متناسية للآخرين، أنانية وغير اجتماعية (الاهتمام بالذات، إقامة علاقة ممتعة مع الذات والسيادة الشاملة عليها إلخ . .). هل نقول أن هذه العودة المنحرفة إلى الإغريق هي التي كونت في النهاية لدى فوكو تقويضا عدميا لأخلاق عالمية ؟.

هل حياتك وفية ومخلصة إلى مبادئ؟

إن واقعية النصوص والدروس تناقض مع ذلك هذه اللوحة القاتمة. إن إعادة اكتشاف فوكو لإيتيك مرتبط بالذات ليس له، كنزعة أولى، إعادة بنينة رابط اجتماعي أصابه خلل ما، كما أنه لا يسعى الى تأسيس قيم متعالية فقدت سلطتها. يتعلق الأمر في البداية بموقعة العنصر الأخلاقي داخل التكوين الدقيق لعلاقة الذات مع نفسها. هذه الصياغة المجردة يمكن أن تأخذ شكل سؤال بسيط : ماذا يمكن أن أفعل بحياتي ؟. إن السؤال: من أكون؟، ليس سؤالا إغريقيا. لم تكن المشكلة أبدا مسألة هوية اشكالية يلزم معرفتها (جذبت مثل شلال أسئلة حول الرواية العائلية، الأسرار القاتلة ...) ولكن كقاعدة حياة تتم ملاحظتها (تقتضي مجموعة من التمارين: كيف نتمالك أنفسنا ساعة القلق، كيف نتحكم في انفعالاتنا إلخ). لا يتعلق الأمر مطلقا، على عكس ذات التحليل النفسي، بأن نحفر من الذات إلى الذات مسافة جهل يلزم ردمها، ولكن كمؤلف حياة يلزم إنجازها. وبذلك فإن الذات الأخلاقية القديمة، المعاد اكتشافها مع فوكو، هي قبل كل شيء ممارسة. إنها غير مكونة من داخلية سيكولوجية، عمق لا قرار له،

حميمية سرية، هناك حيث يلزمها إلقاء خيط رفيع لخطابها. إن الذات الإغريق — لاتينية تستعمل الخطابات بشكل آخر: بالنظر إليها كمقياس للأفعال التي يواجهونها. ليست المشكلة هي معرفة الى أي مدى يمكن للخطاب أن يعكس بأمانة الغنى الداخلي، ولكن أن نوجه الخطاب إلى الأخبار عن برانية الأفعال. ومن هنا فإن السؤال الأساسي هو : هل تناسب أفعالك أقوالك. هل حياتك وفية إلى مبادئ، هل تنظم وجودك بحسب المأثورات والحكم التي منحت لك ؟.

إن المثال الأكثر إثارة لتوضيح نقطة التعارض، التي يقيمها فوكو، بين الذات المعاصرة التي ارتبطت بعلم النفس والذات القديمة التي ارتبطت بالإيتيك هي محاسبة النفس، والمثال الفاصل المتعلق بالموضوع هو بيان كيف أن هذا التمرين الروحي، في القديم، لم يكن يستلزم بطبيعة الحال أي استبطان ذاتي. في التحليل الرصين لكتاب سينيك، حيث يقدم هذا التمرين، يبين فوكو جيدا، بخصوص المعلم الرواقي، بأن الأمر لا يتعلق بأي حال من الأحوال بتفسير أو إعادة اكتشاف من خلال هذا التمرين المنتظم شيئا بالداخل سيكون مثل هوية مستورة، طبيعة غامضة، وإنما تأمين الانتظام بين مبادئ الفعل التي يقدمها وما أنجزه فعلا، بين الخطابات والأفعال. إن السؤال الذي يعبر هذا التمرين هو التالي : هل تتطابق أفعالي في الحاضر مع المبادئ التي منحت لي؟. وإذا حدث أن الذات لم تطابق في أفعالها وممارساتها المبادئ الخطابية التي يلزمها الوجود (عدم الاستسلام للكآبة والحزن، مراعاة الزمن بالنسبة للذات، تجنب الانفعالات العاطفية...) فإن المحاسبة تصلح إذ ذاك لتحديد

نوع التمارين التي على الذات أن تفرضها على نفسها،وذلك بهدف الوصول إلى تطابق تام ومنتظم. إضافة الى ذلك، وخارج محاسبة النفس، فان أغلبية التمارين المرتبطة بالانهمام بالذات كممارسة ثقافية هي مشتقة من هذا الاهتمام الوحيد : تأمين، بما يلزم من الدقة، التطابق بين ما أقول على اعتبار أنه يلزم فعله وما أفعله حقيقة. وكذلك تمارين القراءة والكتابة اللتان بواسطتهما نتأثر بعدد قليل من المبادئ أو القواعد، باستيعابهما وإدماجهما، على أساس أن هذه المبادئ الخطابية يمكنها أن تساعدني كأدوية وكإعداد ومساعدة بخصوص أفعالي (لا نقرأ سوى أشياء قليلة ولكن بتأن وحدة ، تسجيل نقط واستخلاص مأثورات وحكم لكي نحفظها عن ظهر قلب وأن نكرر استظهارها، باعتماد فواصل منتظمة، لكي نتيقن من أنها في المتناول بسرعة وفي اللحظة التي نحتاج إليها ...). إن الهدف من هذه التمارين هو أن يكون في متناولنا وفي أية لحظة عدد معين من النصوص تمكننا من أن نجد أنفسنا مستعدين وجاهزين للحظات الصعبة والحرجة (شرور، مصائب، مآتم ...).

ضرورة معلم وجود

إنه المعنى الحقيقي ل(جمالية الوجود). ليس بالمعنى الذي عابه البعض على فوكو بكونه إيتيكا لا يقاس إلا بالجميل، كما يجد فعله الأخلاقي في الفعل داخل مجهود تتكشف من خلاله النصوص داخل نسيج الوجود، وإنما العمل على الربط التناغمي بين الأقوال والأفعال. سقراط هو الموسيقي الكامل الذي عمل على الربط بين مبادئ العدالة التي دافع عنها بأقواله والتي ظهرت في أفعاله.

إن الذات القديمة التي أعاد فوكو إظهارها، انطلاقا من إعادة قراءته المتجددة لكل منْ أفلاطون وإيبيكتيت وسينيك ومارك أوريل . . . لا يقصد بها ذاتا منعزلة وفردانية، منذورة إلى نشوتها الخاصة أو لذتها الأنانية، فالأمر لا يتعلق بمسار أخلاقي مرتبط باللذة، وإنما بامتلاك الذات والتمتع بها مثلما نتحدث عن التمتع من أجل ملكية خاصة.إن هذه الإجراءات الأخلاقية ليست لها في العمق أي مصلحة شخصية، كما لو أننا نبيع بضائعنا الرائجة، ذلك أنه ليس لنا أن نعارض لدى فوكو بين ذات مسيحية قلقة على رغبتها الممنوعة، معبرة بشكل دائم عن حرمانها وكبثها، وذات إغريقية عنيت بلذتها بحرية ومن غير قيود أو رقابة. وعلى العكس من ذلك فإن التكوين القديم للذات يستلزم ذوقا وأسلوبا معلنين للسيادة عليها أو تقشفا وحذرا خاصين لمنع كل لذة للاستسلام أو إهمال للنفس. هناك، على أية حال، في هذا البحث الأخلاقي ما نرد به، وبقوة، على هواة الانتصارات الأنانية الصغيرة. يمكننا أن نفترض بدون شك لذة خاصة ونادرة لحصر علاقة الذات بذاتها داخل اكتمال السيادة عليها، ولكن قبل ذلك سيكون أيضا داخل التشكل المسيحي فضول مبهج وشاق لملاحقة رغبته ومتابعة الزخارف الخطابية المتموجة. إن الذات التي اقترحها الفلاسفة القدماء هي، كما يبين فوكو، سياسية — ممارساتية : ليست معرفة الذات ولكن صنعها. ستكون غاية اشتغال الذات أيضا موسومة بختم السياسي. ذلك أننا نتعلم داخل الإطار الأفلاطوني، قبل كل شيء، حكم الذات لكي نحكم الآخرين. لكي نتمكن من ممارسة السلطة على الآخرين، فإننا نثابر بأن نسيطر على ذواتنا. غير أن حكم الذات هذا ليس إعدادا بسيطا أو شرطا لازما.إن تعلم حكم الذات لذاتها يقتضي حكم الآخرالذي يوجهنا: إنه

معلم الوجود. لا يمكننا أن نحث على الاهتمام بذواتنا إلا من خلال الآخر الموجه. أخيرا فإن الأنانية هنا هي تلقائية ومبتذلة، تماما مثل الأذعان المستلب للأوهام العامة : إنها ليست سوى طي هذا لذاك، ذلك أنه هناك دائما للأنا التي تتكون من خلال صور خاطئة ومن خلال عاكسات نحركها بها. وإذن فنحن نعتقد بأننا لن نصير ذاتا إلا عندما نعمل على اعتناق طموحات الأغلبية. سياسة سلبية. وعلى العكس من ذلك فإن الذات الأخلاقية تقتضي سياسة إيجابية : تلك التي تفيد مصاحبة محرر والتي يمثلها معلم الوجود: سقراط، أبيقور، سينيك. إن بناء الذات يقتضيه حضور مدعم للآخر، أو للآخرين، الذي يمتلك امتيازا ما. وهذا ما قام به فوكو على سبيل المثال، إذ بين كيف أن الإنهمام بالذات يكتسب داخل إطار جماعي ومؤسساتي موسعين: سواء مدرسة إبيكتيت التي تقدم تكوينات مختلفة، كما أنها موجهة إلى جمهور عريض من المتعلمين، أو أناسا عاديين، أو سينيك الذي أنهم بذاته كثيرا من خلال تغديتها بتوجيهات صديق ما، عبر المراسلات (مثال رسائل إلى لوقيليوس). هناك الحاح دائم من فوكو على ما يلي: ليس الانهمام بالذات فعالية منعزلة، تقطع مع العالم الذي تنتمي إليه، بالعكس إنها تعمل على تقوية وتكثيف للعلاقات الاجتماعية. إن التكون الذاتي والانهمام بالذات لا يقصد به الانفصال عن العالم وعن الآخرين، ولكن تعديلا لهذه العلاقة بوجه آخر. علاقة سياسية (من الذات إلى الذات). علينا أن نقول بأن الانهمام بالذات يكثف ويقوي العلاقة مع الفعل السياسي بدلا من إعاقته. إنه يقيم فعلا بين الذات والعالم تفاوتا، نوعا من المسافة، ولكن بالمعنى الذي تفيد به بالضبط تكوينا للفعل. إن هذه المسافة تسمح لي فعلا بعدم الافتتان بما يتمظهر فورا أمامي فيأسر وعيي، إنها

تمنع التسرع كما تسمح بعودة إلى الذات والذي انطلاقا منه فقط يمكن أن أطلع على جدول واجباتي الطبيعية وأن أتصرف بطريقة متبصرة. إن المسافة التي يعمقها الإنهمام بالذات بين الأنا والعالم هي بالفعل تكوينية للفعل، ولكن بفعل منتظم وحسب مبادئ عامة. إنها لا تفصل الذات عن العالم، كما لو أن الهدف هو الاحتماء داخل طوية وإنما تعمل على تجهيزه من أجل فعالية صحيحة. إن هذه الذات الأخلاقية الموصوفة من قبل فوكو، وكما تكونت انطلاقا من مجموعة من التقنيات والتمارين، هي إذن مشبعة بالسياسة. يتعلق الأمر بإقامة علاقة سياسية من الذات إلى الذات (قيادة، هيمنة، تمالك للنفس، حكم). كل ذلك من أجل هدف سياسي (حكم المدينة، امتلاك النفوذ على الآخرين، التعامل مع أحداث العالم بطريقة فعالة وصحيحة إلخ). لقد حاول فوكو أخيرا التخلص من نموذج لبناء الذات مبتعدا عن النموذج الكلاسيكي لعلم النفس (تتكون الذات من خلال الاستبطان، معرفة الذات، القراءة المتشككة لرغبته إلخ) وعن النموذج المعاصر للتسيير (على الذات أن تدير عواطفها، أن تتعلم استثمار قدراتها، أن تطور وتوسع مصادرها العقلية إلخ). هذا بينما يتهم بأنه تخلى عن حقل الصراعات ليستسلم إلى أحلام إيتيكية، بالعكس إنه يتمسك بإدخال السياسة إلى جوهر الذات كشد اهتزازي لعلاقة الذات مع نفسها . . .

مجلة العلوم الإنسانية. عدد خاص رقم 3.
(فوكو، دريدا، دولوز). يونيو 2005.

إيتيك الإنهمام بالذات كممارسة للحرية

سؤال : نود بداية معرفة ما هو موضوع تفكيرك الحالي. لقد تابعنا تطوراتك الأخيرة، وبخاصة دروسك بكوليج دو فرانس لسنة 1981-1982حول تأويلية الذات، ونود معرفة ما إذا كان مسارك الفلسفي الحالي هو دائما محدد بقطب الذاتية والحقيقة.

جواب : في الواقع ، فقد ظلت دائما مشكلتي هي نفسها حتى ولو صغت إطار هذا التفكير بطريقة شيئا ما مختلفة. لقد بحثت في معرفة كيف أن الذات الإنسانية قد دخلت في لعبة الحقيقة سواء أخذت، هذه الأخيرة، شكل العلم أو استندت الى نموذج علمي، أو الى لعبة للحقيقة كالتي يمكن أن نجدها في المؤسسات أو ممارسات المراقبة. ذلك هو موضوع عملي في كتاب (الكلمات والأشياء)، حيث حاولت النظر في الكيفية التي تم بها، داخل الخطابات العلمية، تحديد الذات الإنسانية كفرد يتكلم ويحيا ويعمل. لقد أبرزت هذه الإشكالية في عموميتها داخل دروس كوليج دو فرانس.

سؤال : ألا توجد هناك طفرة بين إشكاليتك السابقة وإشكاليتك الحالية الذاتية / الحقيقة، وخاصة انطلاقا من مفهوم (الانهمام بالذات) ؟.

جواب : لقد تناولت إلى حد الآن مشكلة العلاقات بين الذات وألعاب الحقيقة سواء انطلاقا من الممارسات القسرية كما هو الأمر بالنسبة لطب الأمراض العقلية والنفسية أو للنظام العقابي — أو من داخل أشكال الألعاب النظرية أو العلمية — مثل تحليل الثروات واللغة والكائن الحي. غير أني حاولت تناولها، في دروس كوليج دو فرانس، من خلال ما يمكن أن نسميه بالممارسات الذاتية والتي أعتقد بأنها ظاهرة جد مهمة داخل مجتمعاتنا منذ الفترة الاغريقية الرومانية — رغم أنها لم تدرس جيدا. لقد كان لهذه الممارسات الذاتية في الحضارات الاغريقية والرومانية أهمية كبيرة، وبخاصة نوعا من الاستقلالية أكثر مما سيكون عليه الأمر عندما تم توظيفها، إلى حد ما، مع المؤسسات الدينية والبيداغوجية أو مع النوع الطبي والطب العقلي.

سؤال : هناك إذن الآن نوعا من الانتقال: فألعاب الحقيقة لم تعد تهم ممارسة قسرية، ولكن ممارسة التكوين الذاتي للذات.

جواب : هو ذاك، وهو ما يمكن أن نسميه بالممارسة الزهدية على أن نعطيها معنى جد عام، بمعنى ألا نمنحها معنى التكفير أو محاسبة النفس، ولكن باعتبارها ممارسة من الذات إلى الذات نحاول من خلالها أن نتهيأ، أن نتغير وأن نصل إلى أسلوب معين في الوجود. كما أتناول الزهد أيضا بمعنى جد عام أكثر مما أعطاه له مثلا ماكس فيبر، ولكن وعلى كل حال فالأمر يسير شيئا ما في نفس الاتجاه.

سؤال : عملا للذات على الذات الذي يمكن أن يفهم كنوع من التحرر، كسيرورة للتحرر؟.

جواب : سأكون هنا جد حذر. كنت دائما محتاطا إزاء موضوعة الحرية، على اعتبار أنه إذا لم نعالجها وفق عدد معين من الاحتياطات

وداخل نوع من الحدود، فإننا نجازف بالإحالة إلى الفكرة التي ترى أن هناك طبيعة وعمق إنساني وجد نفسه، على إثر عدد معين من السيرورات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية، محجوبا ومستلبا أو محاصرا داخل ميكانيزمات وبميكانيزمات قمعية. بحيث يكفي داخل هذه الفرضية العمل على إزاحة العوارض القمعية، لكي يتصالح مع ذاته، بأن يجد طبيعته أو يستعيد اتصالا مع أصله وبأن يقيم علاقة مكتملة وإيجابية مع ذاته. أعتقد بأننا هنا أمام موضوعة لا يمكن أن نقبل بها هكذا بدون اختبار. لا أريد القول بذلك بأن الحرية أو هذا الشكل أو ذاك من الحرية غير موجود: عندما يبحث شعب مستعمر عن التحرر من مستعمره، فذاك الفعل هو ممارسة للحرية بالمعنى الدقيق والحصري. ولكننا نعلم جيدا، داخل هذه الحالة المحددة على كل حال، بأن هذه الممارسة للحرية لا تكفي لتحديد ممارسات الحرية التي ستكون فيما بعد ضرورية بأن يتحدد هذا الشعب، هذا المجتمع أو هؤلاء الأفراد بأشكال ممكن قبولها عن وجودهم أو عن المجتمع السياسي. لذلك ألح على ممارسات الحرية بدلا من سيرورات التحرر والتي، مرة أخرى، لها مكانتها، غير أنها تبدو غير قادرة لوحدها على تحديد أشكال ممارسات الحرية. يتعلق الأمر هنا بمشكلة كنت قد صادفتها بالضبط بخصوص الجنسانية: هل لهذا القول معنى (حرروا جنسياتنا) ؟. أليست المشكلة بدلا من ذلك هي محاولة تحديد ممارسات الحرية والتي من خلالها نستطيع تحديد معنى اللذة الجنسية والعلاقات الإيروسية والعشقية والعاطفية مع الآخرين ؟. إن هذه المشكلة الأخلاقية لتحديد ممارسات الحرية تبدو لي أكثر أهمية من التأكيد، بشيء من الرتابة، بأنه يلزم تحرير الجنسانية أو الرغبة.

سؤال : ألا تقتضي ممارسات الحرية درجة معينة من التحرر؟.

جواب : نعم، حتما، وهنا يمكن إدخال مفهوم الهيمنة. إن التحاليل التي أقوم بها ترتكز أساسا على علاقات السلطة. أقصد بذلك شيئا مختلفا عن دول السيطرة والهيمنة. لعلاقات السلطة امتداد جد كبير داخل العلاقات الإنسانية. هناك شبكة من العلاقات السلطوية التي يمكن أن تمارس بين الأفراد، في وسط العائلة، داخل علاقة تربوية وداخل الجسد السياسي. إن هذا التحليل لعلاقات السلطة يشكل حقلا معقدا إلى أبعد غاية، تعترضه أحيانا ما يمكن أن نسميه بأحداث أو دول هيمنة، حيث علاقات السلطة داخلها، بدلا من أن تكون وتسمح لمختلف الشركاء باستراتيجية يعملون على تغييرها، تجد نفسها محاصرة ومجمدة. عندما يعمل فرد أو مجموعة إجتماعية على تجميد علاقات السلطة، بجعلها ثابتة وبأن تعمل على منع كل معكوسية للحركة من خلال المؤسسات التي يمكن أن تكون اقتصادية وسياسية وعسكرية، فإننا نكون أمام ما يمكن تسميته بدولة الهيمنة. الأكيد هو أنه داخل هذا النوع من الدول، هناك ممارسات للحرية غير موجودة أو لا توجد إلا بشكل أحادي حيث تبقى قصيرة النظر ومحدودة. وإذن فأنا متفق معك بأن التحرر هو أحيانا الشرط السياسي أو التاريخي من أجل ممارسة الحرية. إذا أخذنا مثال الجنسانية فمن الأكيد أنه يلزم عدد معين من التحررات في علاقة مع السلطة الذكورية، بحيث يلزم التحرر من الأخلاقيات الاضطهادية التي بقدر ما تهم اشتهاء المغاير تهم المثلي أيضا، غير أن هذا التحرر لا يظهر الكائن السعيد والمفعم بالجنسانية، حيث الذات ستكون قد أقامت علاقة تامة ومرضية.

إن التحرر يفتح حقلا بالنسبة لعلاقات جديدة للسلطة والذي تقتضي مراقبته من خلال ممارسات الحرية.

سؤال: ألا يمكن للتحرر ذاته أن يكون أسلوبا أو شكلا من ممارسة الحرية ؟.

جواب: نعم، داخل عدد معين من الحالات، لديك حالات من خلالها فعلا تكون الحرية والصراع من أجلها أساسية من أجل ممارسة الحرية. فيما يخص الجنسانية مثلا، وأقول ذلك بدون جدال، لأني لا أحب الجدالات، لأنها تكون في الكثير من الأحيان عقيمة، هناك خطاطة، مشتقة بطريقة معينة من قراءة فرويد، وهي تفترض أن المشكلة كلها مرتبطة بنظام الحرية. لكي نقول الأشياء بطريقة تخطيطية نقول بأن هناك رغبة وغريزة ومنع وكبث واستبطان، ولكي نعمل على تجاوز هذه الممنوعات، بمعنى أن نتحرر فذلك يتم عندما نعالج هذه المشاكل. وهنا أعتقد بأنه تنقصنا كليا، أعلم أني أرسم صورة هزلية لوضعيات جد مهمة ودقيقة لعدد من الكتاب، المسألة الأخلاقية التي هي ممارسة الحرية: كيف يمكننا ممارسة الحرية؟. داخل نظام الجنسانية، من الواضح أنه بالتحرر من الرغبة سنعرف كيف سنتصرف أخلاقيا داخل علاقات اللذة مع الآخرين.

سؤال: تقولون بأنه يلزم ممارسة الحرية أخلاقيا...

جواب : نعم، إذ ما معنى الأخلاق إذا لم تكن ممارسة للحرية، الممارسة المتبصرة للحريـــة؟.

سؤال: هل يعني ذلك بأنكم تفهمون الحرية كحقيقة، هي قبل ذلك أخلاقية في ذاتها ؟.

جواب : الحرية هي الشرط الأنطولوجي للأخلاق. ولكن الأخلاق هي الشكل المتبصر التي تأخذه الحرية.

سؤال : هل الأخلاق هي ما يتحقق داخل البحث أم الانهمام بالذات ؟.

جواب : لقد كان الانهمام بالذات في العالم الإغريق — روماني الأسلوب الذي من خلاله انعكست الحرية الفردية، أو الحرية المدنية إلى حد ما، كأخلاق. إذا أخدنا مجموعة من النصوص تبدأ من الحوارات الأفلاطونية الأولى وحتى النصوص الكبرى للرواقيين المتأخرين (إبيكتيت ومارك أوريل ...) ستلاحظون بأن موضوعة الانهمام بالذات قد اخترقت فعلا كل التفكير الأخلاقي. من المهم ملاحظة بأنه داخل مجتمعاتنا، وبشكل مضاد وانطلاقا من فترة معينة — من الصعب معرفة متى ذلك — قد أصبح الإنهمام بالذات شيئا يثير الشبهة. لقد كان الإنهمام بالذات في فترات معينة مسألة إرادية يجهر بها باعتبارها شكلا من حب الذات، شكلا من مدح النفس أو المصلحة الفردية في تناقض وتضاد مع المصلحة التي يلزم أن نقدمها للآخرين أو مع التضحية بالذات التي هي ضرورية. كل ذلك حدث في فترة المسيحية، غير أني لن أقول بأن ذلك يعود بشكل بسيط إلى المسيحية. إن السؤال حول ذلك هو جد معقد. ذلك أن طلب الخلاص، في المسيحية، هو أيضا طريقة في الانهمام بالذات. غير أن ذلك يتم من خلال التكفير عن الذات . هناك، داخل المسيحية، مفارقة بخصوص الانهمام بالذات غير أن هذه مشكلة أخرى. لكي نعود الى سؤالك، أعتقد بأنه مع الأغريق والرومان، وبخاصة مع الإغريق، ومن أجل التصرف بشكل

لائق، وممارسة الحرية كما يلزم،كان يلزم الاهتمام بالذات، بأن ننهم بها لكي نتعرف على أنفسنا— ذلك هو المظهر المألوف للانهمام بالذات— ولكي نتكون، ولكي نتفوق على ذاتنا ولكي نكبح فيها النزوعات التي يمكن أن تستولي علينا. لقد كانت الحرية الفردية بالنسبة للإغريق شيئا أساسيا على عكس ما يقوله الرأي الشائع والمأخود بشكل أو بآخر عن هيغل، والذي يرى أن الحرية الفردية لم تكن لها أية أهمية بالمقارنة مع ما منح لمجموع المدينة : لقد كانت موضوعة ألا يكون الفرد عبدا (من مدينة أخرى، ممن يحيطون بك، ممن يحكمونك، من عواطفك الخاصة) حتما أساسية. كان الانهمام بالحرية مسألة أساسية ودائمة طيلة ثمانية قرون كبرى من الثقافة القديمة. لدينا هنا إيتيكا بالكامل يدور كله حول الانهمام بالذات مانحا إياه شكله المميز والخاص. لا أقول بأن الإيتيك هو الانهمام بالذات وإنما القول بأن الايتيك، في القديم، باعتباره ممارسة متبصرة للحرية كان يدور حول هذا الأمر الأساسي (اهتم أنت بذاتك).

سؤال : هل الأمر الذي يعني استيعاب الخطابات والحقائق ؟.

جواب : بطبيعة الحال، إذ لا يمكننا أن نهتم بذواتنا من غير أن أعرف. الانهمام بالذات هو بطبيعة الحال معرفة الذات، إنه الجانب السقراطي الأفلاطوني، ولكنه أيضا معرفة عدد معين من قواعد السلوك أو المبادئ التي هي في نفس الوقت الحقائق والأوامر. الانهمام بذاته معناه التزود بحقائقه : هنا حيث الإيتيك مرتبط بلعبة الحقيقة.

سؤال : قلتم بأن الأمر يتعلق بأن نجعل من هذه الحقيقة المعروفة، المحفوظة والمطبقة بشكل تدريجي، شبه ذات تعم بشكل سيادي داخلنا. ما هو وضع شبه الذات هذا ؟.

جواب : في المسار الأفلاطوني، أو على الأقل حسب نهاية (الفيبيادس)، فإن المشكلة بالنسبة للذات أوبالنسبة للروح الفردية هي أن تلتفت نحو الذات لكي تتعرف على نفسها فيها، وأن تمدح نفسها فيها وأن تتذكر الحقائق التي هي مماثلة لها والتي تمكنت من تأملها، في المقابل وداخل المسار الذي يمكن أن نسميه، بشكل عام، بالرواقي فإن المشكلة هي التعلم بالتدريس عددا معينا من الحقائق والنظريات، بعضها بمثابة مبادئ أساسية وبعضها الآخر بمثابة قواعد للسلوك. يتعلق الأمرهنا بأن نجعل من هذه المبادئ كما لو أنها تقول لك في كل حالة وبمعنى من المعاني كيف يلزمكم التصرف تلقائيا. وهنا نصادف استعارة ليس مصدرها الرواقيين وإنما بلوتارك الذي يقول : (عليكم أن تكونوا قد تعلمتم وحفظتم المبادئ بطريقة مستمرة، بحيث عندما تستفيق رغباتكم ونزواتكم ومخاوفكم مثل كلاب تنبح فإن خطاب الحقيقة — العقل سيتحدث بصوت المعلم، والذي بصيحة واحدة منه تستكين الكلاب وتصمت). لدينا هنا فكرة أن خطاب الحقيقة — العقل يشتغل، بشكل ما، من دون أن نفعل شيئا، بحيث يصبح ذلك الخطاب هو أنت والعكس صحيح.

سؤال: نريد أن نعود مجددا حول سؤال العلاقات بين الحرية والأخلاق. عندما تقولون بأن الأخلاق هي الجزء المتبصر للحرية، هل يعني ذلك بأن الحرية يمكنها أن تعي ذاتها بنفسها كممارسة أخلاقية ؟. وهل هي دائما ودفعة واحدة حرية مخلقنة تقريبا، أم يتطلب الأمر عملا على الذات لاكتشاف البعد الأخلاقي للحرية ؟.

جواب : لقد عمل الإغريق فعلا على أشكلة حريتهم وحرية الفرد كمسألة أخلاقية. ولكن الأخلاق بالمعنى الذي أمكن للإغريق أن يفهموه : الإيتوس أي طريقة الوجود وطريقة التصرف. إنه طريقة في وجود الذات وطريقة معينة في الفعل، مرئي بالنسبة للآخرين. فايتوس فرد ما يترجم من خلال لباسه ومظهره وطريقة مشيته وبالرصانة التي يجيب بها إزاء كل الأحداث إلخ... ذلك بالنسبة لهم هو الشكل الملموس للحرية، وهكذا إذن كانوا يعملون على أشكلة حريتهم. إن الإنسان الذي له طابع جيد والذي يمكن أن يكون مستحسنا ومستشهدا به كمثال هو الفرد الذي يمارس الحرية بطريقة معينة. لا أعتقد بأنه في حاجة إلى إجراء تكييف ما، لكي تكون الحرية متبصرة كايتوس. إنها مشكلة كايتوس بشكل مباشر. غير أنه لكي تأخذ ممارسة الحرية شكلا داخل الإيتوس الذي يكون مستحسنا ومقدرا وجديرا بالاحترام ويستحق الذكر، والذي يمكن أن يشكل مثالا، لابد من عمل للذات على الذات.

سؤال : هل تموقعون تحليل السلطة هنا ؟.

جواب : أعتقد بأنه في نطاق أن الحرية تعني، بالنسبة للإغريق، اللاعبودية — الذي هو على كل حال تحديد للحرية جد مختلف عما عندنا — فالمشكلة هي كليا سياسية. إنها سياسية في نطاق أن اللاعبودية إزاء الآخرين هي شرط : ليس للعبد إيتيك. الحرية هي إذن في ذاتها سياسية. ثم إن لها نموذج سياسي على اعتبار أن معنى أن أكون حرا هو ألا أكون عبدا لذاتي ولنزواتي، وهذا يعني أن نقيم مع ذواتنا نوعا من علاقة السلطة ومن التحكم الذي يسمى السلطة والقيادة.

سؤال : الإنهمام بالذات، كما قلتم، هو الإنهمام بالآخرين بطريقة معينة. هل الإنهمام بالذات هو بهذا المعنى هو دائما إيتيك، إيتيك في ذاته.

جواب : بالنسبة للإغريق، فليس لأنه انهمام بالآخرين فهو إيتيك. الانهمام بالذات هو إيتيك في ذاته ولكنه يقتضي علاقات معقدة مع الآخرين على اعتبار أن هذا الإيتوس هو أيضا طريقة في الانهمام بالآخرين. ولهذا السبب فإنه من المهم بالنسبة لإنسان حر، الذي يتصرف كما يلزم، من معرفة حكم زوجته وأطفاله وبيته. هنا أيضا فن الحكم. الإيتوس يعني أيضا علاقة مع الآخرين على اعتبار أن الإنهمام بالذات يجعلك مؤهلا لشغل المكانة الملائمة داخل المدينة والجماعة والعلاقات البي —فردية، سواء أكان بهدف ممارسة منصب القاضي أو من أجل امتلاك علاقات الصداقة. كما أن الانهمام بالذات يقتضي أيضا العلاقة مع الآخر على اعتبار أنه من أجل انهمام جيد بالذات يجب الإنصات إلى دروس المعلم. نحن في حاجة إلى مرشد، مستشار، صديق ... لأي كان يقول الحقيقة. وهكذا، فإن مسألة العلاقات مع الآخرين هي حاضرة طيلة تطور الانهمام بالذات.

سؤال : يسعى الانهمام بالذات دائما الى منفعة الآخرين : إنه يسعى إلى إدارة جيدة لفضاء السلطة الذي هو حاضر في كل علاقة، بمعنى أنه يسعى الى إدارته بمعنى اللاهيمنة. ما الذي يمكن أن يكون عليه، في هذا السياق، دور الفيلسوف الذي يهتم بانهمام الآخرين ؟.

جواب : لنأخذ مثال سقراط : إنه بالضبط من يدعو الناس، في الشارع والشباب في الرياضة، بأن يقول لهم: (هل تهتم

بنفسك ؟.). لقد أوكل الله له هذه المهمة ولن يستبدلها أو يتخلى عنها حتى لو كان مهددا في حياته. إنه الإنسان الذي كان يهتم بانهمام الآخرين: تلك هي الوضعية الخاصة للفيلسوف. ولكنني، ولنقل ببساطة في حالة الإنسان الحر، أعتقد أن مسلمة كل هذه الأخلاق كانت هي أن كل من يهتم بذاته كما يلزم سيجد نفسه في مستوى التصرف في علاقته بذاته وبالآخرين. فالمدينة التي يهتم فيها كل الأفراد بذواتهم كما يلزم، ستكون مدينة تسير بشكل أحسن كما ستجد هناك المبدأ الأخلاقي لدوامها. ولكنني لا أعتقد بكوننا نستطيع القول بأن الإنسان الإغريقي الذي يهتم بذاته عليه أولا أن يهتم بالآخرين. ذلك أن هذه الموضوعة لم يتم حضورها، فيما يبدو لي، إلا لاحقا. ليس هناك من مبرر بأن يصير الإنهمام بالآخرين أسبق من الإنهمام بالذات، فهذا الأخير هو الأول أخلاقيا على اعتبار أن العلاقة مع الذات هي أنطولوجيا الأولى.

سؤال : هل الإنهمام بالذات هذا، والذي يمتلك معنى أخلاقيا إيجابيا، يمكنه أن يفهم كنوع من استبدال للسلطة ؟.

جواب: استبدال، نعم. إنه فعلا طريقة في مراقبة السلطة وحصرها. ذلك أنه إذا كان صحيحا أن العبودية هي الخطر الأكبر الذي يعترض الحرية الإغريقية، فإن هناك خطرا آخر يظهر للوهلة الأولى كنقيض للعبودية : إنه الشطط في استعمال السلطة. في هذا الشطط يعمل الفرد على الالتفاف على الممارسة الشرعية للسلطة ثم يفرض على الآخرين أهواءه ونزواته ورغباته. نصادف هنا صورة المستبد أو ببساطة الرجل القوي وصاحب الجاه والثروة والذي يستغل تلك القوة وذاك

الجاه لكي يتعسف على الآخرين بهدف أن يفرض عليهم سلطة غير مناسبة .-غير أننا نتبين، هذا ما يقوله على كل حال الفلاسفة الإغريقيون، بأن هذا الشخص هو عبد لنزواته. والعاهل الجيد هو بالضبط من يمارس سلطته كما يلزم، بمعنى أن يمارس في نفس الوقت تلك السلطة على نفسه هو، على اعتبار أن السلطة على الذات هي التي تنظم السلطة على الآخرين.

سؤال : ألا يجازف مبدأ الانهمام بالذات، منفصلا عن الانهمام بالآخرين، بأن يصير (استبداديا) ؟. ألا يمكن أن تصير هذه الاستبدادية شكلا من ممارسة السلطة على الآخرين، بمعنى الهيمنة على الآخرين؟.

جواب : لا، ذلك أن خطر الهيمنة على الآخرين وممارسة السلطة عليهم وفق سلطة استبدادية لا يأتي بالضبط إلا من عدم الإنهمام بالذات بحيث يصبح الفرد عبدا لنزواته. ولكن إذا عمل الفرد على الإنهمام بذاته كما يلزم، بمعنى إذا كان يعرف أنطولوجيا من هو، إذا كان يعلم ما هو قادر عليه، إذا كان يعلم ما معنى أن يكون كائنا مواطنا، رب أسرة، إذا كان يعلم ما هي الأشياء التي يجب أن يخشاها والتي لا تستوجب ذلك، إذا كان يعلم ما هوالشيء الذي من المستحسن أن يأمله وما هي الأشياء، بالعكس، التي تجعله كليا غير مبال، وأخيرا إذا كنت تعلم بأنه يلزمك ألا تخاف من الموت ... فإنك على أساس كل ذلك لا تستطيع أن تتعسف في سلطتك على الآخرين، وبالتالي ليس هناك إذن من خطر. لقد ظهرت هذه الفكرة لاحقا عندما أصبح حب الذات مشبوها كما سيتم النظر اليه كإحدى الجذور الأصلية لمختلف الأخطاء الأخلاقية. سيكون للانهمام بالذات،

في هذا السياق الجديد، الشكل الأول لنكران الذات. تجدون ذلك بطريقة جد واضحة مع غريغور النيسي في (مقالة في الطهارة) حيث يعرف الإنهمام بالذات أساسا كزهد في الدنيا، إنه الزهد في كل ما يمكن أن يكون حبا للذات، تعلقا بالذات الدنيوية. غير أنني أعتقد بأن الإنهمام بالذات، في الفكر الإغريقي والروماني، لا يمكنه في ذاته أن ينزع نحو هذا الحب الزائد للذات بشكل يؤدي الى إهمال الآخرين، أو في الأسوأ، الشطط في استعمال السلطة ضدهم.

سؤال : وإذن، فهو انهمام بالذات يفكر في ذاته كما يفكر في الآخرين ؟.

جواب: نعم، تماما. ذلك أن من يهتم بذاته، إلى حد معرفة بالضبط ما هي واجباته كرب أسرة وكأب أو كزوج سيجد، مع زوجته وأولاده، العلاقة اللازمة .

سؤال : ولكن ألا يلعب الشرط الإنساني هنا، بمعنى التناهي والمحدودية، دورا جد مهم ؟. لقد تحدثتم عن الموت : إذا لم تخف من الموت فإنك لا تستطيع أن تتعسف في سلطتك على الآخرين. إن فكرة التناهي هذه هي جد مهمة. يبدو لي أن الخوف من الموت والتناهي وأن نكون مهانين هما في قلب الإنهمام بالذات.

جواب : بطبيعة الحال، إذ هنا ستعمل المسيحية بشكل ما، بإدماج الخلاص باعتباره خلاصا لما وراء الحياة، على خلخلة أو على كل حال بلبلة كل موضوعة الإنهمام بالذات هاته. بالرغم من أن البحث عن الخلاص، أذكر بذلك مرة أخرى، يعني الإنهمام بالذات. غير أن تحقيق الخلاص سيكون بالضبط هو التكفير

من النفس. وعلى العكس من ذلك، فإنه انطلاقا من ذلك الاهتمام بالذات، عند الإغريق والرومان، داخل الحياة الخاصة، يكون الهدف الأساسي منه هو أن يترك الإنسان سمعة حسنة، فالإنهمام بالذات يمكنه أن يكون كليا متمركزا حول الذات، حول ما نقوم به، حول المكانة التي نشغلها بين الآخرين. يمكنه أن يكون متمركزا كليا حول قبول الموت، سيكون ذلك بديهيا مع الرواقية المتأخرة، والذي يمكنه الى حد ما أن يصبح رغبة في الموت تقريبا. يمكنه أيضا، إذا لم يكن اهتماما بالآخرين، فعلى الأقل انهماما بالذات والذي سيكون مفيدا للآخرين. من المهم ملاحظة أهمية الموضوعة التالية عند سينيك على سبيل المثال : لنسرع نحو الشيخوخة، لنتعجل نحو النهاية التي ستمكننا من اللحاق بذواتنا. إن هذا النوع من الفترات قبل الموت، حيث لاشيء يمكنه أن يأتي، هو مختلف عن الرغبة في الموت كما نجدها عند المسيحيين الذين ينتظرون خلاص الموت. إنه مثل الحركة التي توجه الوجود إلى النقطة التي لا يكون أي شيء أمامها غير إمكانية الموت.

سؤال : نقترح عليك الآن الانتقال إلى موضوع آخر. في دروسك بكوليج دو فرانس تحدثت عن العلاقات بين السلطة والمعرفة، الآن تتحدثون عن العلاقة بين الذات والحقيقة. هل هناك تكامل بين الزوج المفاهيمي : السلطة / المعرفة و الذات / الحقيقة؟.

جواب : لقد كانت مشكلتي دائما، وكما قلت في البداية، هي العلاقات بين الذات والحقيقة: كيف تدخل الذات داخل نوع من لعبة الحقيقة. مشكلتي الأولى كانت هي : كيف حدث مثلا

أن تمت أشكلة الجنون انطلاقا من لحظة معينة وفيما بعد مع عدد من التحولات باعتباره مرضا مشتقا من نوع من الطب؟. كيف تمت موقعة الذات المجنونة داخل لعبة الحقيقة محددة من خلال المعرفة أو نموذج طبي ؟. في سياق هذا التحليل أدركت، بعكس ما كان سائدا في تلك المرحلة، حوالي بداية سنوات الستينات، كيف أنه ليس بالحديث ببساطة عن الإيديولوجيا يمكن أن نعير الاهتمام لهذه الظاهرة. لقد كانت هناك، في الواقع، ممارسة الكبرى للحجر التي تطورت منذ بداية القرن السادس عشر والتي كانت الشرط من أجل إدراج الذات المجنونة داخل نوع من لعبة الحقيقة، الأمر الذي يحيل إلى مشكلة مؤسسات السلطة أكثر من مشكلة الإيديولوجيا. وهكذا كنت قد وصلت إلى مشكلة المعرفة / السلطة والتي ليست بالنسبة لي هي المشكلة الرئيسية ولكنها وسيلة تسمح لي بتحليل، بالطريقة التي تبدو لي أكثر دقة، مشكلة العلاقات بين الذات وألعاب الحقيقة.

سؤال : ولكنك كنت قد (منعت) دائما أن نحدثك عن الذات بصفة عامة.

جواب: لا. لم (أمنع). ربما كانت لي تصورات غير ملائمة. إن ما رفضته هو أن نعطي مسبقا نظرية في الذات، كما يمكن أن نقوم به مثلا داخل الفينومونولوجيا أو داخل الوجودية، ثم انطلاقا من تلك النظرية نأتي لنطرح سؤال معرفة، مثلا، كيف أن شكلا ما من المعرفة هو ممكن. إن ما حاولت أن أوضحه هو، كيف تم تكون الذات نفسها، داخل هذا الشكل المحدد أو ذاك، كذات مجنونة أو سوية، منحرفة أو غير منحرفة من خلال عدد معين من الممارسات التي كانت ألعابا للحقيقة، ومن خلال

ممارسات للسلطة إلخ . . . كان علي أن أرفض عددا من النظريات المسبقة عن الذات لكي أستطيع القيام بهذا التحليل للعلاقات التي يمكن أن تكون بين تشكل الذات أو مختلف أشكال الذات وألعاب الحقيقة وممارسات السلطة إلخ . . .

سؤال : هل هذا يعني بأن الذات ليست جوهرا . . .

جواب: إنها ليست جوهرا. إنها شكل، وهذا الشكل ليس دائما ولا هو بخاصة مطابقا لذاته. إذ لن يكون للفرد نفس النمط من العلاقات عندما يتكون كذات سياسية ستصوت أو عندما يأخد الكلمة داخل حفل ما أوعندما يبحث عن تحقيق رغبته داخل علاقة جنسية. هناك بدون شك علاقات وتداخلات بين مختلف الأشكال ولكننا لن نكون أمام حضور لنفس النمط من الذات. في كل حالة نلعب ونقيم مع الذات أشكالا من العلاقات المختلفة. ولعل ما يهمني بالضبط هو التكون التاريخي لمختلف أشكال الذات في علاقتها مع ألعاب الحقيقة.

سؤال : ولكن الذات، المجنونة والمريضة والمنحرفة، وربما أيضا الذات الجنسية، كانت قد مثلت موضوعا للخطاب النظري، لنقل إنها كانت ذاتا (منفعلة)، بينما الذات التي تتحدثون عنها في السنتين الأخيرتين، في دروسك بكوليج دوفرانس، هي ذاتا (فاعلة)، سياسيا فاعلة. الإنهمام بالذات يهم كل مشاكل الممارسة السياسية والحكم إلخ . . .يبدو لي بأن لديكم تغييرا ليس في المنظور وإنما في الإشكالية.

جواب : إذا كان صحيحا، على سبيل المثال، بأن تكوين الذات المجنونة يمكن أن نعتبره فعلا كنتيجة لنظام قسري، وبالتالي ذاتا منفعلة. تعلمون جيدا بأن الذات المجنونة ليس ذاتا غير حرة،

وبالتحديد فإن المرض العقلي يتكون كذات مجنونة بالنسبة لمن، وفي تقابل مع ، يصرح بأنه مجنون. فالهيستيريا التي كانت جد مهمة في في تاريخ المرض النفسي والعقلي وفي عالم المستشفيات العقلية للقرن التاسع عشر، تبدو لي بمثابة التوضيح الفعلي للطريقة التي تتكون بها الذات كذات مجنونة. كما أنه لن يكون من الصدفة أن الظواهر الكبرى للهيستيريا قد تمت ملاحظتها هنا بالضبط حيث كان هناك أقصى الإكراه لإجبار الأفراد على التكوين كمجانين. من جهة أخرى، وعلى عكس ذلك، سأقول بأنني إذا كنت الآن فعلا أهتم بالطريقة التي تتكون بها الذات بطريقة فاعلة، من خلال الممارسات الذاتية، غير أن هذه الممارسات ليست شيئا يخلقه الفرد ذاته. إنها خطاطات يجدها في ثقافته والتي هي معروضة ومقترحة ومفروضة عليه عبر ثقافته ومجتمعه وطبقته الاجتماعية.

سؤال : يبدو لي أن هناك نوعا من القصور داخل إشكاليتك، على أساس ما سيعنيه مفهوم المقاومة ضد السلطة. وهو ما يفترض ذاتا جد فاعلة أكثر انهماما بنفسها وبالآخرين، قادرة إذن سياسيا وفلسفيا.

جواب : يحيلنا هذا إلى مشكلة ما أقصده بالسلطة. لا أستعمل كلمة سلطة إلا نادرا، وإذا فعلت أحيانا فذلك دائما يتم بهدف اختزال العبارة التي استعملها وهي : علاقات السلطة. غير أن هناك خطاطات مستعملة: عندما نتحدث عن السلطة، فالناس يفكرون بسرعة في بنية سياسية، في حكم، في طبقة اجتماعية مهيمنة، في السيد في مواجهة العبد إلخ... عندما أتحدث عن علاقات السلطة فأنا لا أفكر في كل ذلك. أريد القول بأن العلاقات

الإنسانية، كيفما كانت وسواء تعلقت بالتواصل الشفوي كالذي نفعله الآن أو بالعلاقات العشقية أو المؤسساتية أو الاقتصادية، فإن السلطة هي دائما حاضرة : أقصد بذلك العلاقة التي من خلالها يحاول الواحد توجيه سلوك الآخر. إنها علاقات يمكن أن نجدها بمستويات مختلفة وتحت أشكال مختلفة. إنها علاقات متحولة بمعنى أنها يمكن أن تستبدل وبالتالي فهي ليست معطى دفعة واحدة. وإذن فإن علاقات السلطة هي متغيرة وقابلة للانعكاس وغير ثابتة. من المهم أيضا ملاحظة أنه لا يمكن أن تكون علاقات السلطة إلا عندما تكون الذوات حرة. إذا كان الواحد من الإثنين تحت تصرف الآخر كليا بحيث يصبح شيئا، موضوعا يمكنه أن يمارس عليه عنفا لا محدودا وغير متناه، فلا وجود إذن لعلاقات السلطة. يلزم إذن وبشكل دائم، لكي تمارس علاقات السلطة، وجود على الأقل شكلا معينا من الحرية من الجهتين. بما في ذلك عندما تكون علاقات السلطة غير متوازنة كليا، كأن نقول أن لهذا الشخص السلطة المطلقة على الآخر، فالسلطة لا يمكن أن تمارس على الآخر إلا في نطاق أن يكون لهذا الأخير إمكانية أن يقتل نفسه أو القفز من النافذة أو أن يقتل الآخر. هذا يعني أن في علاقات السلطة هناك بالضرورة مقاومة والتي إذا لم تكن، كمقاومة عنيفة أو في شكل هروب أو حيل أو استراتيجية تقلب الوضع، فليست هناك مطلقا علاقات للسلطة. ذلك هو الشكل العام، أنا أرفض الجواب عن السؤال الذي يطرح علي أحيانا بالصيغة التالية : (ولكن إذا كانت السلطة هي في كل مكان، إذن فلا وجود للحرية). أجيب :

إذا كانت علاقات السلطة حاضرة عبر كل الحقل الإجتماعي فذلك بسبب أن الحرية موجودة في كل مكان. الآن بطبيعة

الحال هناك وضعيات هيمنة. في العديد من الحالات تكون علاقات السلطة محددة بحيث تكون بلا انقطاع غير متساوقة، وأن هامش الحرية هو جد محدود. لكي نعطي مثال، هو بدون شك أكثر وضوحا، سنأخذ بنية العلاقة الزوجية التقليدية للمجتمع من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر، سنلاحظ أنه لا يمكن القول بأن السلطة كانت للرجل فقط : فالمرأة يمكنها أن تقوم بأشياء كثيرة : خيانته، إختلاس أمواله، الامتناع عن ممارسة الجنس. إنها تتحمل مع ذلك وضعية الهيمنة على اعتبار أن كل ذلك أخيرا ليس سوى عدد من الحيل التي لا يمكنها أن تقلب الوضع. في حالات الهيمنة هذه، الإقتصادية والإجتماعية والمؤسساتية أو الجنسية، المشكلة فعلا هي معرفة أين تتكون المقاومة. هل سيتم ذلك مثلا داخل طبقة عمالية التي تصمد أمام الهيمنة السياسية — داخل النقابة، داخل الحزب — وتحت أي شكل — الإضراب أو الإضراب العام أو الثورة أو الصراع البرلماني؟. في مثل هذه الوضعية للهيمنة، يجب الإجابة عن كل هذه الأسئلة بدقة في ارتباط مع النوع والشكل المحددين للهيمنة. غير أن التأكيد: (ترون السلطة في كل مكان إذن لا مكان للحرية)، يبدو لي غير ملائم بالمرة. لا يمكن أن ترضيني فكرة أن السلطة هي نظام من الهيمنة الذي يراقب كل شيء بحيث لا يترك أي مكان للحرية.

سؤال : تحدثتم قبل قليل عن الإنسان الحر وعن الفيلسوف ككيفيتين مختلفتين للانهمام بالذات. يكتسي الإنهمام بالذات عند الفيلسوف نوعا من الخصوصية، لا يمكن أن نخلطها مع خصوصية الإنسان الحر.

جواب : سأقول بأن الأمر يتعلق بمكانين مختلفين داخل الإنهمام بالذات بدلا من شكلين. أعتقد أن الإنهمام في شكله هو نفسه ولكن في الكثافة، وفي درجة الحماس لأجل الذات — وبالتالي الحماس من أجل الآخرين أيضا — فإن مكانة الفيلسوف ليست هي مكانة أي إنسان حر.

سؤال: ألا يمكننا هنا أن نفكر في رابط أساسي بين الفلسفة والسياسة ؟.

جواب: نعم، بطبيعة الحال. أعتقد بأن العلاقات بين الفلسفة والسياسة هي دائمة وأساسية. من الأكيد أنه إذا أخدنا تاريخ الإنهمام بالذات داخل الفكر الإغريقي فإن العلاقة مع السياسة هي واضحة .علما أن ذلك قد تم بصيغة جد معقدة : فمن جهة تلاحظون على سبيل المثال سقراط، مثلما مع أفلاطون في (ألفيبيادس) ومع كسينوفان (المأثورات)، الذي يدعو الشباب بقوله لهم : (لا . ولكن قل لي أنت، تود أن تصير رجل سياسة، تود أن تحكم المدينة، تود أن تهتم بالآخرين، ولكنك لم تهتم بنفسك بعد، وإذا لم تهتم بها فستكون حاكما سيئا)، في هذا الأفق ظهر الإنهمام بالذات كشرط بيداغوجي وأخلاقي وأنطولوجي أيضا من أجل تكوين حاكم جيد. إن التكون كذات ستحكم يقتضي أن نتكون كذات لها انهمام بذاتها. ولكن من جهة أخرى ترون سقراط يقول في (الأبولوجيا): (أنا أدعو كل الناس). ذلك أن على كل الناس أن يهتموا بذواتهم. غير أنه يضيف: (بقيامي بذلك فإنني أقدم خدمة كبرى للمدينة وبدلا من أن تحاكموني يلزمكم أن تكافئوني أكثر مما تكافئون منتصرا في الألعاب الأولمبية). هناك إذن تناسب جد قوي بين الفلسفة

والسياسة الذي سيتطور لاحقا عندما سيعمل الفيلسوف ليس على الاهتمام بروح المواطنين ولكن أيضا بروح الأمير. سيصبح الفيلسوف مستشارا ومربيا ومرشدا روحيا للأمير.

سؤال : هل يمكن أن تكون إشكالية الإنهمام بالذات جوهر فكر جديد للسياسي، لسياسة أخرى غير التي نهتم بها حاليا ؟.

جواب : أعترف لك، بأنني لم أتقدم في هذا الاتجاه، وأود حقيقة أن أعود الى مشاكل معاصرة أكثر، وذلك في محاولة لرؤية ما يمكن أن نفعله بكل ذلك بالنسبة للاشكالية الحالية. غير أن لدي إحساس بأنه داخل الفكر السياسي للقرن التاسع عشر، وربما يمكن العودة قبل هذا التاريخ بعيدا مع روسو وهوبز، كنا قد فكرنا أساسا في الذات السياسية، أما كذات قانونية، وأما داخل مصطلحات طبيعية، وأما داخل مصطلحات القانون الوضعي. في المقابل يبدو لي بأن سؤال الذات الأخلاقية هو شيء ليس له مكانة كبيرة في الفكر السياسي المعاصر. وأخيرا، فإنني لا أحب الإجابة عن أسئلة لم أختبرها بالمرة. بالمقابل أحب استعادة هذه الاسئلة التي عرضتها من خلال الثقافة القديمة.

سؤال : ما الذي ستكون عليه العلاقة بين مسلك الفلسفة الذي يؤدي إلى معرفة الذات، ومسلك الروحانية ؟.

جواب : أقصد بالروحانية، ولكنني غير متأكد من أن هذا التعريف يمكنه أن يدوم طويلا، ما يحيل بالضبط إلى كيفية وصول الذات إلى نوع معين من الوجود وإلى التحولات التي على الذات أن تجريها على نفسها للولوج إلى شكل الوجود هذا. أعتقد بأنه، في الروحانية القديمة، كانت هناك هوية أو شيء أقرب إلى ذلك بين الفلسفة والروحانية. وعلى كل حال،

فقد كان الإهتمام الأكبر للفلسفة يدور حول الذات، أما معرفة الذات فتأتي فيما بعد، وفي غالب الأحيان ترتكز على مبدأ الإنهمام بالذات. عندما نقرأ ديكارت فإننا نصطدم بوجود، في تأملاته بالضبط، نفس الإنهمام الروحي للولوج إلى شكل في الوجود حيث لم يعد مسموحا للشك وحيث أخيرا نتمكن من المعرفة، غير أنه وهو يحدد شكل الوجود الذي منحته الفلسفة سندرك بأنه محدد كليا من خلال المعرفة.ان الوصول الى الذات العارفة أو ما يجعلها كذلك هو ما يحدد الفلسفة. ومن وجهة النظر هذه يبدو لي بأنها تنضد وظائف الروحانية الى مثال هو أساس العلمية.

سؤال : هل يلزمنا أن نحين مفهوم الإنهمام بالذات هذا، بالمعنى الكلاسيكي ضد الفكر المعاصر؟.

جواب : أبدا، فأنا لا أفعل ذلك لكي أقول : لقد نسينا، لسوء الحظ، الإنهمام بالذات، ها هو إذن، أنه مفتاح كل شيء). ليس ما هو أكثر من الغرابة عندي من فكرة أن الفلسفة قد ضلت في فترة ما أوأنها نسيت شيئا ما، وأنه يوجد في جهة ما في تاريخها مبدءا أو أساسا يلزم إعادة اكتشافه. أعتقد بأن كل هذه الأشكال من التحليل، سواء اتخذت شكلا أصليا بالقول، انطلاقا من نقطة انطلاقها، بأن الفلسفة قد نسيت، أو قد أخذت شكلا أكثر تاريخية بالقول : (هو ذاك، هناك شيء ما في هذه الفلسفة أو تلك قد تم نسيانه)، هي جميعها غير مهمة، ولا يمكن أن نستخلص منها شيئا يذكر.غير أن هذا لا يعني بأن التواصل مع هذه الفلسفة أو تلك لا يمكن أن ينتج عنه شيء ما، غير أنه يجب أن نؤشر على أن هذا الشيء هو جديد.

سؤال : هذا يجعلنا نطرح السؤال : لماذا يلزم أن يكون لنا توجه نحو الحقيقة اليوم، بالمعنى السياسي، أي بمعنى الإستراتيجية السياسية ضد مختلف نقط (الحصار) للسلطة داخل النظام العقلاني؟.

جواب : إنها فعلا مشكلة، قبل ذلك، لماذا الحقيقة؟. أضف إلى ذلك، لماذا نهتم بالحقيقة أكثر من اهتمامنا بذواتنا ؟. ولماذا نعمل على الإنهمام بذواتنا فقط من خلال الاهتمام بالحقيقة ؟. أعتقد بأننا نلامس هنا مشكلا أساسيا والذي هو مشكل الغرب : ما الذي جعل كل الثقافة الغربية تحوم حول ضرورة الحقيقة والذي اتخذ عددا من الأشكال المختلفة ؟. الأشياء هي ما هي عليه، ولا أحد استطاع أن يوضح إلى حدود الآن بأننا نستطيع تحديد استراتيجية خارجة عن هذا. فعلا، فإنه داخل حقل إلزامية الحقيقة يمكننا أن نغير الوجهة، بطريقة أو أخرى، بعض الشيء ضد مفعولات الهيمنة التي يمكن أن تكون مرتبطة ببنيات الحقيقة أو بمؤسسات هي مسؤولة عنها. لكي نقول الأشياء على نحو بسيط، يمكن أن نجد عددا من الأمثلة : هناك حركة بالكامل مسماة (بالإيكولوجية)، التي هي إضافة إلى ذلك أنها جد قديمة ولا تعود فقط إلى القرن العشرين، والتي كان لها معنى واحد وغالبا في علاقة عدوانية مع العلم أو عل كل حال مع تكنولوجيا مؤكدة بعبارات الحقيقة. غير أن هذه الإيكولوجيا تتحدث أيضا خطابا للحقيقة : فقد كانت باسم معرفة تهم الطبيعة، توازن سيرورات الكائن الحي التي يمكن أن ننتقدها. نتخلص إذن من هيمنة للحقيقة، ليس بأن نلعب لعبة غريبة كليا عن لعبة الحقيقة وإنما أن نلعبها بطريقة أخرى أو أن نلعب لعبة أخرى، جزءا آخر، أوراقا رابحة أخرى داخل لعبة الحقيقة.

أعتقد بأن الأمر يخص أيضا نظام السياسة حيث نستطيع العمل على نقدها، انطلاقا مثلا من نتائج دولة الهيمنة لهذه السياسة غير المناسبة، ولكننا لا نستطيع القيام بذلك بشكل آخر إلا من خلال لعبة معينة للحقيقة، موضحين نتائجها وكيف أن هناك إمكانيات أخرى عقلانية، مرشدين الناس حول ما لا يعرفونه حول حقيقة أوضاعهم، حول شروط عملهم وحول استغلالهم.

سؤال : ألا تفكرون، بخصوص ألعاب السلطة وألعاب الحقيقة، بأنه يمكننا أن نتحقق داخل التاريخ من كيفية خاصة لألعاب الحقيقة هذه، والتي ستكون لها وضعية خاصة بالنسبة إلى كل الإمكانيات الأخرى لألعاب الحقيقة وللسلطة، والمتميزة بانفتاحها إلهام على السلطة، مع معارضتها لكل شكل من أشكال حصار السلطة وفق صيغة هيمنة / إنقياد ؟.

جواب: نعم، قطعا. ولكن عندما أتحدث عن علاقات السلطة وألعاب الحقيقة، فأنا لا أود القول بأن ألعاب الحقيقة ليست سوى علاقات السلطة التي أود إخفاءها — سيكون ذلك رسما كاريكاتوريا مرعبا. إن مشكلتي هي، كما قلت سابقا، معرفة كيف يمكن لألعاب الحقيقة أن تشتغل وتترابط بعلاقات السلطة. يمكن أن نوضح مثلا بأن تطبيب الجنون، بمعنى تنظيم معرفة طبية حول الأفراد الملقبون بالمجانين، كانت مرتبطة بسلسلة كاملة من السيرورات الاجتماعية، ذات نظام اقتصادي في لحظة معينة، ولكن أيضا بمؤسسات وبممارسات للسلطة. علما أن هذا الأمر لا يمس إطلاقا الصحة العلمية أو نجاعة علاج طب الأمراض العقلية أو النفسية : إنه لا يضمنها ولكنه في نفس الوقت لا يقصيها. أن تكون الرياضيات، على سبيل المثال، مرتبطة ببنيات السلطة، فهذا

أيضا صحيح، غير أن ذلك لن يكون إلا بالطريقة التي يدرس بها، الطريقة التي ينتظم بها توافق وإجماع الرياضيين وكيفية اشتغاله في إطار حلقة ضيقة، ثم بقيمه وطرائقه في تحديد ما هو صحيح وما هو خطأ في الرياضيات إلخ. هذا لا يعني مطلقا القول بأن الرياضيات ليست سوى لعبة للسلطة، ولكن لعبة الحقيقة بالنسبة للرياضيات تجد نفسها مرتبطة، بطريقة معينة ومن دون أن يمس ذلك مشروعيتها العلمية، بألعاب وبمؤسسات للسلطة. من الواضح، داخل عدد معين من الحالات، أنه يمكننا القيام بإنجاز محكم، من خلال تلك الروابط لتاريخ للرياضيات دون أن نعير لذلك اهتماما. غير أن هذه الإشكالية تبقى دائما مهمة بل إن مؤرخي الرياضيات قد بدؤوا حاليا في دراسة مؤسساتهم. يمكن القول أخيرا بأن العلاقة التي يمكن أن تكون بين علاقات السلطة وألعاب الحقيقة في الرياضيات هي شيء آخر غير ما يمكن أن يحدث في طب الأمراض العقلية والنفسية، وعلى كل حال، فإنه لا يمكننا القول مطلقا بأن ألعاب الحقيقة ليست شيئا آخر غير ألعاب السلطة.

سؤال : يحيلنا هذا السؤال إلى مشكلة الذات، على اعتبار أنه داخل لعبة الحقيقة يطرح السؤال حول معرفة من يقول الحقيقة وكيف يقولها ولماذا يقولها. والسبب هو أنه داخل لعبة الحقيقة يمكن أن نلعب قول الحقيقة : هناك لعبة، نلعب الحقيقة حيث هذه الأخيرة هي لعبة.

جواب : كلمة (لعبة) يمكن أن تحمل على الخطأ : عندما أقول (لعبة) فأنا أقصد مجموعة من قواعد إنتاج الحقيقة. إنها ليست لعبة بمعنى التقليد أو الهزل ... بالعكس إنها مجموعة من

الإجراءات التي تؤدي إلى نتيجة معينة، والتي يمكن اعتبارها، في ارتباطها مع هذه المبادئ وتلك القواعد، مقبولة أو العكس، رابحة أو خاسرة.

سؤال : هناك دائما مشكلة (من) : هل هي جماعة، مجموع ؟.

جواب : يمكنها أن تكون جماعة، فرد. هناك إذن مشكلة. يمكن أن نلاحظ، فيما يخص تعدد ألعاب الحقيقة، بأن ما ميز دائما مجتمعنا منذ العصر الإغريقي هو أنه ليس لدينا تعريف محدد وإلزامي لألعاب الحقيقة التي ستسمح بإقصاء كل الآخرين. هناك دائما إمكانية، داخل لعبة حقيقة معطاة، لاكتشاف شيء ما آخر، وبأن نغير هذه القاعدة أو تلك، وأحيانا أخرى مجموع لعبة الحقيقة. بدون شك فإن هذا هو ما أعطى للغرب، بالمقارنة مع مجتمعات أخرى، إمكانيات للتطور، لا نجدها في جهة أخرى. من يقول الحقيقة ؟. أفراد يكونون أحرارا، ينظمون نوعا من التوافق كما يجدون أنفسهم مدمجون داخل شبكة معينة من ممارسات السلطة والمؤسسات الجبرية.

سؤال: الحقيقة إذن ليست بناءا ؟.

جواب : هذا بحسب : هناك ألعاب للحقيقة حيث الحقيقة هي بناء، وأخرى ليست كذلك. يمكن أن نمتلك، مثلا، لعبة للحقيقة ترتكزعلى وصف الأشياء بهذه الطريقة أو تلك : الذي يقوم بوصف أنتروبولوجي لمجتمع ما لا يقوم ببناء، ولكن وصفا، له من جهته عددا معينا من القواعد، تاريخيا محولة، بحيث يمكن القول، إلى حد ما، بأنه بناء بالمقارنة مع وصف آخر. هذا لا يعني بأنه لا وجود لشيء في المقابل، وأن كل شيء مصدره فرد ما. بخصوص ما يمكن أن نقوله، مثلا، عن هذا التحول

لألعاب الحقيقة، نجد هناك من يستخلص بأنه لا وجود لشيء. يقولون لي بأن الجنون لم يكن موجودا هذا بينما المشكلة هي على العكس من ذلك : يتعلق الأمر بمعرفة كيف أن الجنون، تحت مختلف التحديدات التي أعطيت له، في لحظة معينة، أمكنه أن يكون مدمجا داخل حقل مؤسساتي، هو الذي عمل على تكوينه كمرض عقلي له مكانة معينة إلى جوار باقي الأمراض.

سؤال : في العمق، هناك أيضا مشكلة التواصل في قلب مشكلة الحقيقة، وهي مشكلة شفافية كلمات الخطاب. إن من له إمكانية صياغة الحقائق له أيضا سلطة، سلطة قول الحقيقة والتعبير عنها كما يريد.

جواب : نعم، غير أن هذا لا يعني بأن ما يقوله غير صحيح، كما يعتقد أغلبية الأفراد : عندما نوضح لهم بأنه يمكن أن تكون علاقة بين الحقيقة والسلطة، يقولون : (حسنا. إنها إذن ليست الحقيقة)

سؤال : هذا يسير في وقت واحد مع مشكلة التواصل، ذلك أنه في مجتمع يكون فيه التواصل على درجة كبيرة من الشفافية، فان ألعاب الحقيقة تكون ربما أكثر استقلالية عن بنيات السلطة .

جواب : تطرحون هنا مشكلة ذات أهمية، أعتقد بأنك طرحت علي هذا السؤال وأنت تفكر في هابرماس. إنني أهتم كثيرا بما يقوم به هذا الأخير، أعلم بأنه غير متفق تماما مع ما أقوله — أنا متفق قليلا مع ما يقوله — غير أن شيئا ما يجعلني دائما أمام مشكلة : يتعلق الأمر بالأهمية الكبيرة التي تعطى لعلاقات التواصل وبخاصة للوظيفة التي أقول عنها إنها (طوباوية). إن فكرة إمكانية وجود دولة التواصل حيث يمكن لألعاب الحقيقة

أن تتدوال من دون حواجز أو إكراهات، ومن دون مفعولات تقييدية تبدو لي من النظام الطوباوي. يتعلق الأمر تحديدا بعدم رؤية أن علاقات السلطة هي شيء سلبي في ذاته يجب التخلص منه. أعتقد بأنه لا وجود لمجتمع بدون علاقات السلطة إذا فهمناها كإستراتيجيات بواسطتها يحاول الأفراد توجيه وتحديد سلوك الآخرين. ليست المشكلة إذن هي أن نحاول إذابتها داخل طوباوية تواصل شفاف على الوجه الأكمل، وإنما بأن نتوافق مع قواعد القانون وتقنيات التسيير وأيضا الأخلاق و(الإيتوس) والممارسات الذاتية التي تسمح جميعها، داخل ألعاب السلطة، بأن نلعب وفق الحد الأدنى الممكن للهيمنة.

سؤال : فأنتم بعيدون جدا عن سارتر الذي يقول لنا: (السلطة هي الشر).

جواب : نعم، ذلك أنه غالبا ما تم إسناد هذه الفكرة لي، والتي هي بعيدة عما أفكر فيه. السلطة ليست هي الشر. السلطة هي ألعاب استراتيجية. نحن نعلم جيدا بأن السلطة ليست هي الشر، لنأخذ كمثال العلاقات الجنسية أو العشقية : ممارسة السلطة على الآخر، داخل نوع من اللعبة الاستراتيجية المفتوحة حيث الأشياء يمكنها أن تنقلب، ليس هناك من شر، وهذا جزء من الحب والعشق واللذة الجنسية. لنأخذ أيضا موضوعا آخر كان محط انتقادات غالبا مثبتة : المؤسسة البيداغوجية. إنني لا أرى الشر في هذه الممارسة، على اعتبار أن هناك شخص ما، داخل لعبة الحقيقة، يعرف أكثر من الآخر، يقول له ما يلزمه أن يفعل، يعلمه، ينقل إليه المعرفة وعددا من التقنيات. المشكلة في الأصل هي معرفة كيف نتجنب داخل هذه الممارسات،

حيث السلطة حاضرة كما أنها ليست سلبا في ذاتها، مفعولات السلطة والتي ستجعل من صبي خاضعا لسلطة إعتباطية وعديمة الجدوى لمعلم، أو طالب تحت رحمة أستاذ سلطوي إلخ ... أعتقد بأنه يجب طرح هذه المشكلة بعبارات القواعد القانونية، بالتقنيات العقلانية للحكم وبطابع الممارسات الذاتية وبالحرية .

سؤال : هل يمكننا أن نفهم ما قلتموه باعتباره معايير أساسية لما أسميتموه بالإيتيك الجديد ؟. بأن نلعب ونتصرف بالحد الأدنى من الهيمنة...

جواب : أعتقد فعلا بأننا هنا نجد نقطة التقاطع بين الانشغال الأخلاقي والصراع السياسي من أجل إحترام القوانين، من أجل معرفة نقدية ضد الشطط في ممارسة تقنيات الحكم ومن أجل البحث الأخلاقي الذي يسمح بتأصيل الحرية الفردية.

سؤال : عندما يتكلم سارتر عن السلطة كشر أعلى، يبدو أنه كان يلمح إلى واقع السلطة كهيمنة، أنتم ربما في شأن ذلك متفقين مع سارتر.

جواب : نعم. أعتقد بأن كل هذه المفاهيم محددة بشكل سيء، بحيث لا نعلم عن أي شيء نتكلم.أنا أيضا غير متيقن عندما بدأت الإهتمام بمشكلة السلطة هذه. بالحديث عنها بشكل واضح باستعمال الكلمات التي يجب. الآن لدي نظرة أكثر وضوحا لكل ذلك، يبدو لي بأنه يلزم أن نميز علاقات السلطة كألعاب استراتيجية بين الحريات — ألعاب استراتيجية تجعل البعض يحاول تحديد سلوك الآخرين، وما يجيب به الآخرون من قبول أو رفض لتلك السلوكات — ودول الهيمنة والتي تسمى بشكل عادي السلطة. ثم، بين الاثنين أي بين لعبة السلطة

ودول الهيمنة، لدينا التكنولوجيات الحكمانية، بأن نعطي لهذا المصطلح المعنى الواسع. إنها أيضا الطريقة التي يتم بها حكم المرأة والأولاد أو تسيير مؤسسة. تحليل هذه التقنيات هو جد ضروري ذلك أنه غالبا ومن خلال هذا النوع من التقنيات تتوطد وتصان دول الهيمنة. هناك ثلاثة مستويات في تحليلي للسلطة : العلاقات الاستراتيجية وتقنيات الحكم ودول الهيمنة.

سؤال : نجد في كتاباتك حول تأويلية الذات فقرة تقولون فيها، بأنه ليست هناك نقطة أولى ومفيدة لمقاومة السلطة السياسية غيرداخل علاقة الذات مع ذاتها.

جواب : لا أعتقد بأن النقطة الوحيدة الممكنة لمقاومة السلطة السياسية، بمعنى دولة الهيمنة، ستكون داخل علاقة الذات بالذات. أقول بأن الحكمانية تستلزم تلك العلاقة وهو ما يعني فعلا بأنه داخل مفهوم الحكمانية أقصد مجموع الممارسات التي نستطيع بها تكوين وتحديد وتنظيم وأجرأة الاستراتيجيات التي يمكن للأفراد، في حرياتهم، أن تكون إزاء بعضهم البعض. إنهم أفراد أحرار يحاولون مراقبة وتحديد وتعيين حرية الآخرين ولأجل ذلك فإن هذا يقتضي بعض الأدوات من أجل حكم الآخرين. يتوقف هذا بطبيعة الحال على الحرية وعلى علاقة الذات مع نفسها ثم مع الآخرين. عندما تحاولون تحليل السلطة، ليس انطلاقا من الحرية والاستراتيجيات والحكمانية وإنما انطلاقا من المؤسسة السياسية، فإنكم بذلك ستواجهون ذاتا قانونية. لدينا ذاتا كانت مخصصة بقوانين أو لم تكن كذلك والتي، من خلال مؤسسة المجتمع السياسي، قد حصلت أو فقدت قوانينها : نحن بذلك نحيل على مفهوم قانوني للذات. بالمقابل

فإن مفهوم الحكمانية يسمح، فيما أعتقد، بمنح قيمة لحرية الذات وللعلاقة مع الآخرين بمعنى ما يكون المادة نفسها للأخلاق .

سؤال : هل تعتقدون بأن للفلسفة شيء تقوله حول سلطة هذا التوجه الذي يريد تحديد سلوك الآخر ؟.

جواب : ستأخد هذه الطريقة في تحديد سلوك الآخرين أشكالا جد مختلفة، بحيث ستثير، حسب المجتمعات، نزوات ورغبات شديدة ومتنوعة. لا أعرف نهائيا الأنتروبولوجيا غير أنه يمكن أن أتخيل بأن هناك مجتمعات تكون فيها الطريقة التي توجه بها سلوك الآخرين جد منظمة مسبقا عن كل الألعاب التي يمكن أن تقع. بالمقابل فإن مجتمعا مثل مجتمعنا، إنها واضحة في العلاقات الأسرية مثلا وفي العلاقان الجنسية أو العاطفية، فإن الألعاب يمكنها أن تكون متعددة الى أقصى حد وبالتالي الحاجة إلى تحديد سلوك الآخرين سيكون مهمة أكبر. غير أنه كلما كان الأفراد أحرارا بعضهم إزاء بعض، كلما كانت لهم الحاجة أكبر عند بعضهم البعض إلى محاولة تحديد وتعيين سلوك الآخرين. كلما كانت اللعبة مفتوحة، كلما كانت جاذبة ومثيرة.

سؤال : هل تعتقدون بأن هدف الفلسفة هو أن تحذر من مخاطر السلطة ؟.

جواب : لقد كان هذا الهدف دائما وظيفة كبرى للفلسفة. في المنحدر النقدي، أقصد المعنى الواسع للنقد، فان الفلسفة بالتحديد هي ما يسمح بإعادة طرح السؤال حول كل ظواهر الهيمنة ضمن كل مستوياتها وأشكالها المقدمة بها، سياسية واقتصادية وجنسية ومؤسساتية. إن هذه الوظيفة النقدية

للفلسفة مشتقة، إلى حد ما، من الأمر السقراطي (اهتم أنت بنفسك) بمعنى: (أقم حريتك، بالتحكم في ذاتك).

حوار أجراه فوكو مع ش. بيكير .ر .فورنيت. أ. كوميز 20 يناير 1984. وهو وارد في (كتابات وأقوال. الجزء الرابع من ص 1527 إلى ص 1548).

جمالية الوجود. حوار أجراه ميشيل فوكو مع أ. فونتانا

سؤال : لقد مرت سبع سنوات على صدور كتاب (إرادة المعرفة). أعلم بأن كتبك الأخيرة قد طرحت لك مشاكل، كما أنك صادفت صعوبات متعددة. وددت لو تحدثني عن تلك الصعوبات وعن تلك الرحلة داخل العالم اليوناني — الروماني، والذي إن لم يكن بالنسبة لك مجهولا فهو على الأقل شيئا ما غريب.

جواب : تأتي الصعوبات من المشروع ذاته، والذي يسعى بالضبط إلى تجنبها ... فعبر برمجة العمل إلى مجموعة من المجلدات انطلاقا من تصميم مهيأ سلفا، قلت مع نفسي بأنه قد حان الوقت الآن لكتابتها بدون مشاكل، والقيام ببساطة بتأكيد كل ما يدور في رأسي بواسطة عمل ميداني ... لقد كدت أموت من شدة القلق وأنا أكتب هذه الكتب: فهي تشبه كثيرا سابقاتها، بالنسبة للبعض فإن كتابة كتاب هي دائما مجازفة بشيء ما ... على سبيل المثال عدم التوفق في كتابته. عندما نعلم مسبقا أين نود الوصول، فيلزم مراعاة بعد التجربة والذي يقوم أساسا على إنجاز كتاب ما، مع الخوف من عدم الوصول إلى النهاية المرجوة. وهكذا غيرت مشروعي بالكامل : لقد حاولت البحث

هناك بعيدا حول كيف تكونت، بالنسبة للذات نفسها، تجربتها الجنسية كرغبة. من أجل إبراز هذه الإشكالية كنت ملزما بالعودة إلى النصوص اللاتينية الإغريقية القديمة جدا، والتي تطلبت مني الكثير من الإعداد ومن المجهودات، والتي تركتني حتى النهاية حائرا ومترددا في مواقف متعددة .

سؤال : هناك دائما نوعا من (القصدية) داخل مؤلفاتك، والتي غالبا ما تنفلت بالنسبة للقراء، فقد كان تاريخ الجنون في العمق تاريخا لرصد تشكل هذه المعرفة التي سميت (بعلم النفس). أما الكلمات و الأشياء فقد كان بمثابة أركيولوجيا للعلوم الإنسانية، ثم الحراسة والعقاب الذي عمل على رصد أشكال التأديب المنصبة على الجسد والروح. يبدو لي أن ما هو مركزي في مؤلفاتك الأخيرة هو ما تسمونه (بلعبة الحقيقة).

جواب : لا أعتقد بأن هناك اختلافا كبيرا بين هذه الكتب وسابقاتها. كثيرا ما نرغب، كما هو الأمر بالنسبة لهذه الكتب، في تغيير كل ما فكرنا فيه، لنجد أنفسنا أخيرا بأننا غيرنا قليلا... ربما غيرنا المنظور، وأننا بقينا نحوم حول المشكلة التي هي دائما نفسها أي العلاقات بين الذات والحقيقة وتشكل التجربة. كنت أبحث عما يلي : كيف أن مجالات محددة مثل الجنون والجنسانية والانحراف يمكن أن تتم إعادة إدماجها داخل نوع من لعبة الحقيقة. يضاف إلى ذلك ما يلي: كيف أن الذات الفاعلة نفسها، من خلال إدماج الممارسة الإنسانية وسلوكاتها داخل لعبة الحقيقة، وجدت نفسها متأثرة بذلك... تلك هي مشكلة تاريخ الجنون والجنسانية.

سؤال : ألا يتعلق الأمر، في العمق، بجينيالوجيا جديدة للأخلاق ؟.

جواب : إذا لك يكن تبجيلا لاسم ذا جدارة ولوسم عظيم فرضه نيتشه، سأقول : نعم.

سؤال : في مقال صادر في مجلة (مناظرة) لشهر نونبر 1983. تحدثت، بصدد العصور القديمة، عن أخلاق موجهة نحو الإيتيك، وعن أخلاق موجهة نحو القاعدة أو القانون الأخلاقي، ألا يتعلق الأمر بقسمة بين أخلاق يونانية — رومانية وأخلاق ولدت مع المسيحية ؟.

جواب : مع المسيحية، لاحظنا بداية تغير بطيء وتدريجي إزاء أخلاق العصور القديمة التي كانت أساسا ممارسة وقد اتخدت أسلوبا للحرية. طبيعي أنه كانت هناك أيضا بعض المعايير السلوكية التي توجه سلوك كل فرد. غير أن ما يلزم التأكيد عليه هو أن إرادة أن يصبح الفرد ذاتا أخلاقية والبحث عن إيتيك وجود، كانا أساسا، في العصور القديمة، مجهودا من أجل تأكيد حريته، وكذا من أجل إعطاء حياته الخاصة شكلا يمكن أن يتعرف من خلاله على نفسه، كما يتعرف عليه الآخرون، وحيث تستطيع الأجيال القادمة نفسها أن تجد فيه مثالا ... يبدو لي أن عملية تدبير الفرد لحياته الخاصة كعمل فني شخصي، حتى لو كان خاضعا لقوانين جماعية، هي من صميم التجربة الأخلاقية وإرادة الأخلاق ... في حين شكلت المسيحية مع النص الديني وفكرة إرادة الله مبدأ انقياد وامتثال ... وهكذا أخدت الأخلاق كثيرا شكل قانون لقواعد أخلاقية (علما أن بعض الممارسات الزهدية قد كانت أكثر ارتباطا بممارسة الحرية الشخصية). من العصور القديمة إلى المسيحية، تم إذن الانتقال من أخلاق كانت أساسا بحثا عن إيتيك شخصي إلى أخلاق هي بمثابة انقياد لنسق من القواعد. وإذا كان اهتمامي

قد انصب أساسا على العصور القديمة، فذلك لأسباب كثيرة أهمها أن الأخلاق كانقياد لنسق من القواعد هي في الطريق الآن إلى الزوال، أو قد زالت تماما، وعلى أساس هذا الغياب يلزم الاستجابة لبحث يمكن وسمه بجمالية الوجود (مرتبط بطبيعة الحال بالإيتيك الشخصي).

سؤال : هل استطاعت كل المعارف، التي تراكمت في السنوات الأخيرة، حول الجسد والجنسانية وحول حقول معرفية أخرى... أن تحسن علاقتنا بالآخرين ... ووجودنا في العالم؟.

جواب : لا يمكن أن ننكر بكون سلسلة من القضايا التي أعيد التفكير فيها، ولو باستقلال عن الاختيارات السياسية، حول بعض أشكال الوجود وحول قواعد سلوكية ما ... قد كانت جد مثمرة وعميقة مثل العلاقة مع الجسد وبين الرجل والمرأة والجنسانية.

سؤال : وإذن فهذه المعارف قد ساعدتنا على أن نحيا بشكل أحسن ؟.

جواب : لا يرتبط الأمر فقط بتغيير على مستوى الاهتمامات، وإنما بتغيير يمس الخطاب الفلسفي النظري والنقدي : فعلا فداخل العديد من التحاليل المنجزة، لا نقترح على الأفراد ما يلزم أن يكونوا عليه، ما يلزم أن يقوموا به، ما يلزم أن يعتقدوا به وأن يفكروا فيه ... يتعلق الأمر قبل ذلك بإظهار كيف استطاعت الميكانيزمات الاجتماعية أن تشتغل الى حد الآن، وكيف عملت أشكال التقييد والقمع ... ثم انطلاقا من ذلك يبدو لي من الضروري أن نترك للأفراد، من خلال معرفة كل ذلك، صلاحيات اتخاد القرار والقيام بما يناسب وجودهم.

سؤال : منذ خمس سنوات، بدأنا نتابع حلقاتك الدراسية بكوليج دو فرانس، فقلنا إذن بأن فوكو، من خلال تفكيره حول الليبيرالية، سيقدم لنا كتابا حول السياسة. تبدو الليبيرالية أيضا كانعطاف من أجل إعادة اكتشاف الفرد فيما وراء ميكانيزمات السلطة. نعلم معارضتك للذات الفينومنولوجية. في تلك الفترة بدأ الحديث عن ذات مرتبطة بالممارسة، كما أن إعادة قراءة الليبيرالية قد تمت شيئا ما حول ذلك... ليس غريبا أن يتردد القول: لا توجد هناك ذات بالنسبة لفوكو ... الذوات هي دائما خاضعة، إنها نقطة ارتكاز بالنسبة للتقنيات والمعارف التأديبية غير أنها لم تكن مطلقا ذوات سيادة ...

جواب : يجب التمييز : بداية لا أعتقد فعلا بوجود ذات سامية وأعلى، أقصد بذلك شكلا كونيا لذات يمكن أن نجدها في كل مكان. إنني جد مرتاب وأكثر معارضة لهذا المفهوم عن الذات، بالعكس فأنا أعتقد بأن الذات قد تشكلت من خلال ممارسات إخضاع وانقياد، أو بطريقة أكثر استقلالية من خلال ممارسات الحرية مثل العصور القديمة، انطلاقا بطبيعة الحال من عدد معين من القواعد والأساليب والتعاقدات التي نجدها داخل الوسط الثقافي ...

سؤال : يجرنا هذا إلى الوضعية السياسية الحالية، حيث تتميز هذه الأزمنة العصيبة بما يلي : على المستوى الدولي هناك ابتزاز معاهدة (يالطا) ومواجهات بين القطبين، على المستوى الداخلي هناك شبح الأزمة، إزاء كل ذلك، يبدو أن ليس هناك بين اليسارواليمين سوى اختلاف في الأسلوب. كيف نقرر إذن إزاء هذا الواقع والذي يبدو واضحا بأنه بدون بديل ممكن ؟.

جواب : يبدو لي أن سؤالك هو في نفس الوقت صحيح وجد مختزل، ولذلك يلزم تقسيمه إلى نوعين من الأسئلة : قبل كل شيء يطرح السؤال التالي: هل يجب أن نقبل أم نرفض ؟. ثانيا إذا رفضنا ماذا يمكننا أن نفعل ؟. بالنسبة للسؤال الأول، تلزم الإجابة بدون أي غموض : يجب عدم قبول سواء مخلفات الحرب أو تمديد وضعية استراتيجية معينة في أوروبا، أو أن يكون نصف أوروبا مستعبدا . . . بعد ذلك يطرح السؤال الثاني : ما الذي يمكن لحكومتنا الخاصة القيام به ضد سلطة كتلك السائدة في الاتحاد السوفياتي، ومع شعوب، يقع فيما بينها ستار من حديد، ترفض الاحتكام إلى القسمة كما تم وضعها. بالنسبة للإتحاد السوفياتي لا يوجد شيء كبير يمكن القيام به، ما عدا المساعدة الفعالة بالنسبة لأولئك الذين يصارعون في عين المكان، أما بالنسبة للهدفين الأخيرين فيمكن التأكيد على أن عملا كثيرا يلزم القيام به.

سؤال : لا يجب إذن أن نتحمل وضعية يمكن أن نقول عنها هيغيلية، تقوم على قبول الواقع كما هو، وكما يقدم لنا . يبقى هناك سؤال أخير: هل توجد هناك حقيقة داخل السياسة؟.

جواب : أعتقد كثيرا في الحقيقة حتى لا نفترض بأن هناك حقائق مختلفة وطرق مختلفة لقولها. صحيح أنه لا يمكن أن نطلب من حكومة ما قول الحقيقة، كل الحقيقة ولاشيء غيرها. غير أنه وعوضا عن ذلك، من الممكن أن نطلب من الحكومات نوعا من الحقيقة بخصوص مشروعات محددة أو اختيارات عامة بالنسبة للآليات المعتمدة، أو عدد من النقط الخاصة المرتبطة ببرامجها : إنها القول الصريح أو الصراحة الصادقة الحرة (عند اليونان). صراحة

المحكوم الذي يمكن، بل يلزم عليه أن يساءل الحكومة باسم المعرفة وباسم التجربة التي يمتلكها، بل باعتباره مواطنا له الحق في معرفة ما يقوم به الآخر (المسؤول الحكومي) حول معنى أفعاله وحول الإجراءات التي اتخذها. يلزم بالمقابل أن نحترز من تلك الخديعة التي يود الحاكمون أن يسقطوا فيها المثقفين، وهي عادة ما تنطوي عليهم، والتي شعارها: (ضعوا أنفسكم في مكاننا ثم قولوا لنا ماذا ستفعلون). إنه سؤال لسنا في موقع الإجابة عنه. ذلك أن أخذ قرار معين حول قضية معينة يقتضي معرفة الملفات التي تم رفضها، ثم تحليل الوضعية القائمة والتي ليست لنا الإمكانية للقيام بها. لنقل إذن إن في الأمر خديعة... لم يبق لنا عل الأقل، باعتبارنا محكومين، إلا أن نؤكد بالطبع على الحق في طرح أسئلة الحقيقة (ماذا تفعلون مثلا عندما تكونون معارضين لصواريخ عابرة لأوروبا أو بالعكس عندما تساندونها... أو عندما تفتحون ملف التعليم الخصوصي..).

سؤال: داخل هذا الإنحدار الجهنمي الذي هو عبارة عن تأمل وبحث طويلين ... انحدار يقتضي بمعنى من المعاني البحث عن الحقيقة، ما نوع القارئ الذي تودون لقاؤه ؟. ذلك أنه كلما كان من الممكن وجود كتاب جيدين هناك بالمقابل تناقص تدريجي للقراء الجيدين.

جواب: سأقول قراء. صحيح بأننا لم نعد نقرأ نهائيا... الكتاب الأول الذي نكتبه يقرأ لأننا مازلنا مجهولين، ولأن الناس لا يعرفون من نحن. كما أنه يقرأ داخل نوع من الاضطراب والغموض، ليس هناك من سبب في أن ننتج ليس فقط الكتاب، ولكن قانونه أيضا، القانون الوحيد هو كل القراء المحتملين. لا أرى سلبيات كبيرة إذا كان كتابا قد قرئ وبطرق مختلفة، ما هو

خطير هو أنه كلما كتبنا كتبا لم تعد تقرأ، ثم من تشويه إلى آخر، عبر قراءات غير مباشرة، نصل إلى إعطاء الكتاب صورة حتما مشوهة. هنا تطرح فعلا مشكلة: هل يلزم دخول حلبة الجدل وإجابة كل واحد عن تشويهاته، وبالتالي سن قانون للقراء وهو ما ينفرني... أو أن نترك الأمور كما هي... ما ينفرني أيضا هو أن يتم تشويه الكتاب لدجة يصبح معها الكتاب ممسوخا / كاريكاتوريا لذاته . سيكون هناك حل : القانون الوحيد على الصحافة، القانون الوحيد على الكتاب الذي أود أن يسن سيكون هو تحريم استعمال اسم الكاتب مرتين مع إضافة الحق في إغفال الاسم أو انتحال اسم مستعار، وذلك حتى يقرأ الكتاب لذاته، هناك كتب تشكل معرفة كاتبها مفتاحا للفهم، غير أنه خارج بعض الكتاب الكبار، وبالنسبة للأغلبية، فإن هذه المعرفة لا تصلح مطلقا لشيء، إنها تصلح فقط للرؤية... بالنسبة لشخص مثلي، ليس كاتبا كبيرا ولكن فقط شخص يصنع كتبا، فإننا نود بأن تقرأ لذاتها بعيوبها وبجودتها المتوقعة.

(كتابات وأقوال : العدد الثاني) من الصفحة 1549 إلى الصفحة 1554.

ب- الفصل الثاني

- الكيفيات الأربع لقول الحقيقة في الفكر القديم (فوكو)
- الصراحة الصادقة الحرة عند فوكو (ف.غرو)
- مهمة المثقف: النموذج السقراطي (ف. باولو أدورنو)

الكيفيات الأربع لقول الحقيقة في الفكر القديم (فوكو)

1- الانهمام بالذات

أريد هذه السنة أن أتمم دراسة الصراحة الصادقة الحرة كطريقة في قول الحقيقة. الفكرة العامة، لمن لم يتابع المحاضرات السابقة، هي أنه من المهم والأساسي تحليل البنيات الخاصة لمختلف الخطابات التي تقدم وتستقبل كخطابات تقول الحقيقة... نسمي هذا النوع من التحليل بالإبيستمولوجي. من جهة أخرى يبدو لي أيضا مهما تحليل داخل هذه الشروط والأشكال نوع وشكل الفعل الذي من خلاله تقول الذات الحقيقة عن نفسها ... تتمظهر ويتعرف عليها الآخرون كذات قائلة للحقيقة. لا يتعلق الأمر بأنواع الخطابات كما تم التعرف عليها كخطابات للحقيقة، وإنما بالتساؤل داخل أية أشكال تتكون الذات في علاقتها بنفسها وبالآخرين كذات تقول الحقيقة. لقد انتهيت إلى هذه المشكلة انطلاقا من السؤال القديم المرتبط بتحديد العلاقة بين الذات والحقيقة، بمعنى التساؤل من خلال أية ممارسات وأية خطابات أصبح من الممكن قول الحقيقة عن الذات، وانطلاقا من ذلك كيف أصبح ممكنا قول الحقيقة عن ذات المجنون والمنحرف.

كيف تم تشكلنا كذوات لمعرفة ممكنة (الذات العاملة والذات المتكلمة والذات الحية). لقد حاولت من خلال نفس العلاقة بين الذات والحقيقة، إنما بصيغة أخرى، التساؤل حول كيف تتشكل الذوات من خلال خطابات الحقيقة لتصبح قادرة على قول الحقيقة عن ذاتها كما هو الحال بالنسبة للإعتراف ومحاسبة النفس... إن قول الحقيقة عن الذات هو الذي جعلني أقدم التحليل التاريخي للممارسات المرتبطة بقول الحقيقة عن الذات، والذي تمكنت من خلاله إلى الوصول إلى أشياء لم تكن منتظرة ... يتعلق الأمر داخل الثقافة الإغريقية الرومانية بمبدأ هام وهو لزوم قول الحقيقة عن الذات الذي نجده مع الفيتاغوريين والكلبيين، وبدرجة أقل في بعض الكتابات الحميمية والمراسلات ... وهي ممارسات ارتبطت بشكل عام بالمبدأ السقراطي (أعرف نفسك بنفسك). أعتقد أيضا أنه يمكن موقعة هذه الضرورة بمبدأ أعم وأشمل مرتبط بثقافة الذات في القديم وهو مبدأ (الانهمام بالذات).

2- الآخر

في دراستنا لهذه الممارسات الذاتية كإطار تاريخي تطورت من خلاله ضرورة قول الحقيقة عن الذات، وجدنا شخصا هو بمثابة شريك أو مساعد مهم وأساسي في ضرورة قول الحقيقة عن الذات. لنشر قبل ذلك إلى أنه ليس من الضروري انتظار المسيحية، ليس من الضروري انتظار الشكل المؤسساتي مع بداية القرن الثالث عشر للإعتراف، ليس من الضروري انتظار المسيحية الرومانية ووضع نظام السلطة الرعوية لكي تكون ممارسة قول الحقيقة مدعومة بوجود الآخر بما هو مستمع، وبما هو

مساعد على الكلام، وبما هو متكلم عن ذاته ... إن قول الحقيقة عن الذات موجود في الثقافة الإغريقية قبل المسيحية، فقد كان بمثابة فاعلية مع الآخرين وبالضبط مع الآخر، أي أنه كان ممارسة ثنائية. إن وضعية هذا الآخر الضروري لقول الحقيقة عن الذات تطرح مشاكل كثيرة، فإذا كنا نعرف مظاهر حضورهذا الآخر في المسيحية من خلال المرشد الديني، كما نعرفه في الثقافة الحديثة من خلال الطبيب والمحلل النفساني وطبيب الأمراض العقلية ... فإنه في القديم أكثر غموضا ولبسا وأقل تمأسسا، بحيث يمكن أن يكون فيلسوفا محترفا أو تقنيا أو معلما مرتبطا بشكل أو بآخر بمؤسسة ما كما هو حال (إيبيكتيت)، يمكن أن يكون عاشقا أو موجها مؤقتا يساعد الشباب على اكتساب مجموعة من المبادئ أو القناعات ... يمكن أن يكون مستشارا خاصا وموجها دائما كما هو حال (ديميتريس)...كيفما كانت وضعية هذا الآخر، فإن دوره ووضعيته كمساعد أساسي للآخر، على قول الحقيقة عن الذات، يلزمه أن يتصف بمجموعة من الخصائص المتميزة، وهي :

- أن يتصف بكفاءات خاصة لا تنتمي إلى الثقافة المسيحية ومؤسستها، والمرتبطة بامتلاك مجموعة من التمارين تؤهل للسلطة الروحية. — أن يتصف بكفاءات خاصة لا تنتمي إلى العصر الحديث ومؤسساته والمرتبطة بامتلاك بعض المعارف السيكولوجية والنفسية. يتعلق الأمر إذن بامتلاك مجموعة كفاءات هي نوع من الممارسات وطرائق في القول هي بالتحديد ما يسمى بالصراحة الصادقة الحرة أو القول الصريح.

3- الصراحة الصادقة الحرة

بدون شك فإن مفهوم الصراحة أو الصدق، هذا الذي هو مكون للفرد، لهذا الآخر الضروري لكي أتمكن من قول الحقيقة عن ذاتي، قد أصبح الآن غريبا وصعبا... لكن المفهوم ترك آثارا في النصوص اليونانية والإغريقية من خلال الإحالات المتعددة للكلمة، أو من خلال ورود كلمات أخرى تحيل إلى نفس المفهوم ونفس الممارسة كما نجد مع (سينيك)، حيث يقدمها من خلال مجموعة من الأوصاف والخصائص، أو كما نجدها ضمن مجموعة من النصوص المرتبطة بدراسة المفهوم، مثال ذلك نص (لفيلوديم) الذي ضاع جزء كبير منه، ثم مقالات (لبلوتارك) حول ما يمكن أن نسميه بالمخادعة أو الملاطفة أو التملق والإطراء... وهي ممارسات متعارضة كليا مع الصراحة الصادقة الحرة، ثم هناك نصوص (جاليان) حيث نجد نصوصا مختلفة مخصصة للمفهوم، وللذات المتكلمة المؤهلة لكي تصبح بدورها قادرة على قول الحقيقة... لقد وجدت ضمن هذا المسار كيف أن الآخر هو عنصر أساسي داخل لعبة وضرورة قول الحقيقة عن الذات... إذا كانت الممارسة المرتبطة بالصراحة والصريح قد سادت في القديم فإنها تطورت فيما بعد داخل الثنائيات الحديثة (التائب / المرشد الديني). (المريض / المحلل النفساني)... لقد اكتشفت، وأنا أدرس التراث القديم، شيئا خاصا وهو أنه بالرغم من ارتباط هذه الممارسة بالمرشد الروحي... فإنها تبقى أساسا مفهوما سياسيا.

4- شجاعة الصريح الصادق الحر

إن قول الحقيقة كاملة غير كاف لتحديد مفهوم الصراحة الصادقة الحرة. لكي نتكلم عن معناها الإيجابي يلزم توفر شرطين

إضافيين : يلزم أن تشكل هذه الحقيقة الرأي الخاص لمن يتكلم بها، ما يفكر به وما يعتقده، بمعنى إقامة رابط قوي بينه وبينها ... من الملاحظ ثانيا أنه يمكن للمعلم أو المهندس أو النحوي...أن يقول الحقيقة التي يفكر فيها ويعلمها دون أن تشكل هذه الحقيقة تفكيره الخاص واعتقاداته الخاصة ...لكي نتحدث عن الصريح الصادق الحر يلزم الذات المتكلمة، إضافة إلى ما ذكر، المخاطرة والمجازفة بالعلاقة التي تقيمها مع الآخر الذي توجه إليه الحقيقة. تفترض هذه المجازفة نوعا من الشجاعة. الشجاعة في درجتها الدنيا إحتمال فك الإرتباط مع الآخر كإمكانية لقول الحقيقة ... وفي درجتها القصوى أن نعرض حياتنا الخاصة للموت ... تلك الشجاعة التي يربطها (سقراط) بالنبل ورفعة النفس.

5- شجاعة المستمع

لقد تطور الشكل الصريح الصادق الحر داخل ما يمكن أن نسميه بلعبة الحقيقة. فالصريح الصادق الحر، بقوله الحقيقة كل الحقيقة، يجازف بوجوده وبعلاقته مع الآخر... من جهة أخرى، نقف على من توجه إليهم الحقيقة وهم : الشعب الذي يناقش القرارات الملائمة للمدينة... والأمير الذي يلزم أن توجه إليه النصيحة، ثم هناك الصديق.

إن الدور الذي يمكن أن يقوم به الصريح الصادق الحر يلزم الآخرين بأن يتقبلوا لعبة الحقيقة حتى ولو كانت جارحة... وهكذا وسواء بالنسبة للأفكار المتوصل إليها داخل المجلس أو لصالح الأمير ومنفعته أو للصديق الذي يعيش العماء والجهل ... كل هؤلاء يلزمهم أن يقبلوا حقيقة الصريح الصادق الحر على إعتبار أن الذي يجازف بقول الحقيقة، كل الحقيقة يلزم أن ننصت

إليه ... يتعلق الأمر هنا بنوع من الميثاق داخل لعبة الحقيقة، فإذا كان الصريح الصادق الحر قد أظهر شجاعة بقول الحقيقة فإن الذي توجه إليه عليه أن يظهر هو الآخر نوعا من النبل والرفعة في تقبلها...في كلمتين فإننا أمام شجاعة الصريح الصادق الحر في قوله الحقيقة مهما كانت الظروف... وأيضا أمام شجاعة المرسل إليه في أن يتقبل الحقيقة حتى ولو كانت جارحة.

6- الصراحة الصادقة الحرة والبلاغة

كما تلاحظون، فإن ممارسة الصراحة والصدق تتعارض بالكامل مع البلاغة. لكي نحدد الأمور في صيغة خطاطة سأقول ما يلي : إن البلاغة كما تم تحديدها في الماضي، وكما تمت ممارستها، في العمق، هي تقنية تهم طريقة قول الأشياء دون أن تحدد العلاقة بين المتكلم وما يقوله، بعبارة أخرى فإن البلاغة هي فن وتقنية، مجموعة من الطرائق تسمح لمن يتكلم بقول أشياء ليس من الضروري أن يعتقد بها، لكنها تنتج آثارا بالنسبة للمتلقي في صيغة قناعات وسلوكيات وإعتقادات ... لنقل إذن إن البلاغي الجيد هو القادرعلى قول أشياء غير ما يعتقد وغير ما يعرف وما يفكر. كما أن العلاقة بينه وبين المتلقي تظل مفتوحة...في حين نجد رابطا قويا بين الصريح الصادق الحر وقوله، كما أن العلاقة مع الآخر تفتح إمكانية الجفاء والقطيعة والانفصال ... لنقل أيضا أنه إذا كان من الممكن أن نرى في البلاغي شخصا يمتاز بالكذب وتزويق الكلام بهدف التأثير على المستمعين وإجبارهم على قبول ما يقول ... فإن الصريح الصادق الحر هو شخص يصدر قوله بكل شجاعة لقول الحقيقة، مجازفا بحياته وبالعلاقة مع الآخرين.

7- القول الحقيقي للنبي

لا يلزم أن نعتقد بأن الصراحة الصادقة الحرة هي نوع من التقنية المحددة توازي وثماثل البلاغة لنقل، رغم صعوبة التحديد، إنها ليست عملا وإنما هي وضعية، طريقة في الوجود أقرب إلى الفضيلة، هي أيضا جملة من الطرق والوسائل المحددة التي يسعى من خلالها الصريح الصادق الحر إلى تحقيق أهداف معينة، هي أيضا وظيفة مفيدة ونبيلة للمدينة والأفراد على السواء... لنقل باختصار بأنها شكل معين في قول الحقيقة. لكي نرصدها بدقة يلزم معارضتها بأشكال أخرى من قول الحقيقة : هناك أولا قول الحقيقة النبوي: لا يتعلق الأمر بتحليل البنيات والمضامين، وإنما الطريقة التي يتشكل بها النبي إزاء ذاته وإزاء الآخرين باعتباره ذاتا تقول الحقيقة. إن ما يميز النبي ثانيا هو أنه في وضعية الوسيط، فهو بالتحديد لا يتكلم باسمه الخاص وإنما يمفصل كلاما ليس من إبداعه، كما يقدم حقيقة تأتيه من الخارج. هو أيضا في وضعية الوسيط بين الحاضر والماضي بحيث يعمل على رفع الستار عما هو محجوب ومستور. هو أيضا في وضعية الوسيط لأنه وحده القادر على التوضيح والتأويل... تتعارض هذه السمات كليا مع خصائص الصريح الصادق الحر الذي يتحدد بكلامه الخاص، بأفكاره وتصوراته وقناعاته الخاصة كما أنه لا ينشغل إلا بما هو كائن يخص الأفراد، بحيث يساعدهم على بيان ما هم عليه من جهل وعماء من أجل تصحيح أخطائهم ... هو أيضا لا يقول كلاما غامضا وملتبسا... إنه واضح ومباشر بحيث لا يترك للآخر شيئا يؤوله، وإنما يترك له مهمة أخلاقية تتمثل في شجاعة قبول الحقيقة كيفما كانت نتيجتها.

8- القول الحقيقي للحكيم

من جهة أخرى تعارض الصراحة الصادقة الحرة شكلا آخر من قول الحقيقة مهم وأساسي بالنسبة للفلسفة هو قول الحقيقة لدى الحكيم. الحكيم بالمقارنة مع النبي يتكلم بلسانه الخاص، يقول حكمته الخاصة بغض النظر عن مصدرها (الله، التقليد، العالم...) المهم أنه حاضر فيما يقوله ويصدر عنه، ليس كقول ولكن أيضا كطريقة في الوجود تخصه كحكيم. يتميز الحكيم أيضا بكونه كذلك في ذاته ومن أجل ذاته، وهو ليس مجبرا على الكلام، على إذاعة حكمه ونشرها بين الجميع، ذلك أنه يلزم الصمت حتى تطلب منه النصيحة في صيغة توسل وإلحاح فرضته حالة مستعجلة تخص الفرد أو المدينة. وهنا يلتقي الحكيم مع النبي، حيث يكون كلامه غامضا وملتبسا يترك من خلاله مستمعه في الحيرة واللايقين. يتميز الحكيم أيضا بكونه يقول ما هو كائن، ضمن إشارات عامة، ما يهم الفرد في حياته ووجوده... وهوفي كل ذلك عادة ما يتميز بالإنعزال الإرادي (نتذكر هنا حالة هيراقليط الذي اختار المغادرة الطوعية بالمقارنة مع صديقه هيريميدورالذي طردته جماعة الفيزوقراطيين) والابتعاد عن الآخرين. يمكن القول، بالمقارنة مع الصريح الصادق الحر، إن هذا الأخير يتميز بوجوب أداء مهمة توجيه الناس والأخد بيدهم وإنارة الطريق لهم، إنها مهام أوكلها الله إليه، لا يمكن أن يتركها حتى ولو هدد بالموت، وسيظل يدافع عنها حتى رمقه الأخير. الصريح الصادق الحر هو القائل للحقيقة بكل وضوح وصراحة وشجاعة تخص ما يهم الأفراد في حياتهم.

9- القول الحقيقي للمعلم

النموذج الثالث لقول الحقيقة هو النموذج التقني أي المعلم الذي نجده كثيرا في محاورات سقراط . . .إن شخصيات مثل الطبيب والمعلم والنجار والموسيقي والرياضي... يملكون بدون شك معارف وتقنيات يعملون على ممارستها كأشكال نظرية وتطبيقية تأخد صيغة تمارين يتم تعليمها فيما بعد للآخرين. التقني بهذا المعنى هو الذي يكون قادرا على تعلم وتعليم ما سبق أن تعلمه، إنه بمثابة وسيط، وهو مجبر على نقل تلك المعارف التي تنتظم داخل الثرات... إنه ضامن لبقائها داخل نظام المعرفة... وهو في تلقينه لا يتعرض لأي خطر في علاقته بالآخرين... على العكس من ذلك نجد بأن الحقيقة عند الصريح الصادق الحر، بما هي فكره واعتقاداته الخاصة، تأخد موقع الخطر، خطر فقدان العلاقة مع الآخر بفعل الكراهية التي قد تصل إلى العقاب والعنف والقتل أيضا. لنقل إذن، إن الصريح الصادق الحر ليس هو النبي لأن هذا الأخير يقول الحقيقة عبر رفع الحجاب عما هو مستور... كما أنه ليس بالحكيم الذي باسم الحكمة يقول، عندما يريد، ما يهم الكائن والطبيعة... كما أنه ليس بالتقني الذي يتحدث باسم الثرات ... الصريح الصادق الحر هو الذي يتكلم باسمه الخاص مجازفا بقول الحقيقة، كل الحقيقة.

10- أربعة أشكال لقول الحقيقة

كما هو ملاحظ فإنني لا أعمل هنا على تحديد أربع مهن أو فنون، أربع نماذج اجتماعية مختلفة في قول الحقيقة (قول الحقيقة النبوي، التقني، الحكمي، الصريح الصادق الحر). صحيح أنه

يمكن أن نماثل هذه الأشكال الكبرى من قول الحقيقة إما بمؤسسات أو ممارسات أشخاص . . . غير أنه في القديم عادة ما كان الاختلاف بينهم قائما. لدينا الوظيفة النبوية وقد أخذت صيغة مؤسساتية . لدينا شخصية الحكيم من خلال الصورة المميزة لهيراقليط . ثم هناك شخصية التقني التي نجدها في الحوارات السقراطية أو مع السوفسوطائيين. وأخيرا الصريح الصادق الحر من خلال مساره الخاص والمميز . كيفما كان هذا التمييز ، داخل لفضاءات والمجتمعات، فإن هذه الأشكال من قول الحقيقة ليست أشخاصا أو أدوارا اجتماعية. صحيح أنه في بعض المراحل التاريخية وفي بعض الحضارات تؤخذ الوظائف الأربعة المذكورة على عاتق بعض المؤسسات أوالشخصيات غير أن الأمر لا يتعلق بأدوار شخصية وإنما بأشكال قول الحقيقة وقد تمظهرت من خلال أنواع من المؤسسات أو أشكال خطابية . . . لنتذكر هنا شخصية سقراط الذي يجمع عناصر هي من نظام التقني والصريح الصادق الحر. . . سقراط إذن هو الصريح الصادق الحر وهي مهمة أوكلها الله إليه من خلال مبدأ (اعرف نفسك بنفسك). سقراط أيضا هو الحكيم من خلال مجموعة من العناصر كزهده في اللذات ورباطة جأشه وقدرته على تحمل الآلام . . . سقراط أيضا هو الذي لا يتكلم رغم أنه يعرف . . . هو أيضا التقني من خلال مشكلته المتعلقة بكيفية تدريس الفضيلة للشباب من أجل حياتهم الخاصة، وبهدف تسيير شؤون المدينة أيضا.

11- الصراحة الصادقة الحرة

إذا كانت المرحلة الإغريقية الرومانية قد عملت على دمج شكلين أو نظامين للحقيقة هما شكل الصراحة والصدق ثم

الشكل الحكمي ...فإن المسيحية التي سادت القرون الوسطى قد عملت على دمج شكلين آخرين هما الشكل الصريح الصادق الحر والشكل النبوي المرتبط بقول الحقيقة التي تهم مصير الناس ومستقبلهم أي ما ينتظرهم بعد الموت ... وهي أمور يمكن معاينتها داخل أشكال خطابية متنوعة ومؤسسات تبشيرية... أقصد هنا المبشرين الدومينيكان والفرنسيسكان في القرون الوسطى، هؤلاء الذين لعبوا دورا تاريخيا في التذكير بالموت المنتظر وبيوم الحساب، من خلال تذكير الناس، وبكل وضوح، بأخطائهم وذنوبهم، وكيف ولماذا يلزمهم تغيير سلوكهم بهدف الخلاص ... نتعرف أيضا على المؤسسة الجامعية التي عملت في تلك الآونة على دمج شكلين للحقيقة هما الشكل التقني المرتبط بتعليم ونقل المعرفة والشكل الحكمي المرتبط بقول ما يهم الوجود الإنساني، كينونة الأشياء وطبيعتها ...

12- الصراحة الصادقة الحرة والحداثة

نستطيع القول إذن كافتراضات أو كمعطيات منسجمة بأن نظام الحقيقة النبوي مازال حاضرا داخل خطابات سياسية ثورية حيث يتحدث السياسي بلسان الآخر ليقول مستقبل الكائن، أي ما يرتبط بمصيره الإنساني ... أما الشكل التربوي الثقني لقول الحقيقة فينتظم أكثر حول العلم أو لنقل إنه مركب من مجموعة من المؤسسات العلمية المهتمة بالبحث والتدريس... أما الشكل الصريح فرغم أنه انمحى فقد ترك آثارا واضحة لجدها موزعة بين الأشكال الثلاثة الأخرى لقول الحقيقة: وهكذا فالخطاب الثوري عندما يلعب دور نقد المجتمع السائد فإنه يلعب دورالصريح الصادق الحر ... أما الخطاب الفلسفي

فعندما ينظر إليه كتحليل وتأمل حول المصير الإنساني ونقد كل ما يمكن أن يهم، داخل نظام المعرفة والأخلاق، ذلك المصير فإنه يأخد دور الصريح الصادق الحر ... أما الخطاب العلمي فعندما يلعب دور نقد الأفكار المسبقة والمعارف السائدة والمؤسسات المهيمنة وطرائق الإشتغال ... فإنه يلعب دور الصريح الصادق الحر ...

درس ألقاه فوكو في فبراير 1984 (شجاعة الحقيقة دروس كوليج دو فرانس 1984. غاليمار. سوي. 2009).

الصراحة الصادقة عند فوكو (ف.غرو)

(1984-1982)

شكل مفهوم الصراحة الصادقة الحرة موضوعا متميزا لدراسات فوكو في سنوات 1983 و 1984.[1] يمكن أن نحدد الغاية من اهتمام فوكو بالموضوع، بالتذكير بأمرين : الأمر الأول هو أنه سمح له بعبور حقل السياسة (مشكلة بنينة سلوكات الآخرين : كيف نحكم الآخرين ؟)، بعد أن حاول فصل وتحديد حقل الأخلاق (مشكلة بنينة العلاقة مع الذات: كيف نحكم ذواتنا ؟.). الأمر الثاني، هو أنه من الأكيد بأن موضوعة القول الصريح والقول الحقيقي وشجاعة الحقيقة (هناك طرق متعددة لترجمة (parrêsia))، قد جعلت فوكو قريبا من ذاته، بالمعنى الذي يفيد تساؤله عن وضعية ما يقوله، عن دوره ووظيفته كمثقف عمومي، وعن الرهانات المرتبطة بوظيفته. ما الذي جعل من فوكو ولأجله شيئا أكثر من معلم وأقل من مناضل، أكثر من بحاثة وأقل من إيديولوجي ؟. لقد أنجزت (العودة إلى الإغريق)، التي كانت موضوع اشتغال فوكو في الثمانينات، في توافق مع إعادة بسط صورة سقراط

1- في حكم الذات وحكم الآخرين. دروس كوليج دو فرانس 1983.

كصريح صادق حر لا يهاب قول الحقيقة، صديقا مثالا، يابتسامة مزدوجة. يمكن أن ننطلق، لكي نفهم أهمية هذا المفهوم، من لعبة عدد من التعارضات الموسومة بقوة، وهي : الصراحة الصادقة الحرة والاعتراف. الصراحة الصادقة الحرة والخطابة (أو البلاغة). وأخيرا الصراحة الصادقة الحرة في مقابل خطابات الإله (النبي أو الكاهن) والحكيم والتقني. الصراحة الصادقة الحرة والاعتراف : لقد تم أول تحليل موسع للصراحة الصادقة الحرة منذ 1982 (درس 10 مارس بكوليج دو فرانس)[2]، وذلك في إطاردراسة فوكو لتوجيه الضمائر في القديم. تمسك فوكو، في اهتمامه بالممارسات الذاتية، بإظهار أهمية صورة الآخر (المعلم، الموجه) داخل سيرورة تشكل الذات : لا يمكن أن يتم إدرك نوع من الحقيقة الخاصة بذاتي إلا من خلال آخر ينصحني ويوجهني كما يجنبني أي استيلاب أو اغتراب. من المستحيل التمييز، على هذا المستوى من العمومية، بين التذويت المسيحي والتذويت القديم، حيث سيتم، هنا وهناك، فرض ضرورة وجود موجه كأساس لأية ممارسة ذاتية. بالمقابل، وفي الحالتين، فإن نظام القول لا يمكن أن يصير مختزلا : لقد سمح التعارض، بين الاعتراف والصراحة الصادقة، لفوكو بإقامة نقطة قطيعة بين الذات القديمة والذات المسيحية. يقصد بالإعتراف فعلا هذا القول الذي يصدر عن الموجه (بفتح الجيم وتشديدها)، على إعتبارأن عليه أن ينتج خطابا حقيقيا حول ذاته، موجها إلى الآخر (المرشد أو المعترف له) إلخ ...). على الموجه أن يتخذ من نفسه مرجعا لخطاب حقيقي وأن يكشف للآخر، الذي يظل

2- تأويلية الذات غاليمار ص 355-395.

أساسا صامتا، ما يملكه من رغبات وأفكار إلخ ... وعلى العكس من ذلك فإن الصراحة الصادقة الحرة هي شكل من تناول قول المعلم، بحيث يلزم على المريد هذه المرة أن يلزم الصمت. يتميز الموجه للوجود أو الحياة في القديم، فعلا، بقدرته على تناول الكلام بشكل مباشر وصريح، تبرز قيمته، بهدف تأصيل الحقيقة التي يدافع عنها، من خلال سلوكه الخاص: فالحقيقة التي أقدمها تتمظهر داخل أفعالي وممارساتي. النسق الثاني من التقابلات التي يقدمها فوكو، تخص الصراحة الصادقة الحرة والبلاغة (درس 10 مارس 1982 و1 فبراير 1984)[3]. لقد كان من الوارد في الثقافة القديمة أن تتم معارضة (القول الحقيقي) للصريح الصادق الحر (بالقول الجميل والممتع) للبلاغي. هذا وإذا كانت الصراحة الصادقة، في معارضتها للإعتراف، تعمل بالخصوص على منح قيمة لكلام المعلم، تم تأصيله في تطابق مع الأفعال، ضد كلام المريد الذي يعمل على إنتاج هوية شخصية وسرية... فإن الصريح الصادق الحر، في معارضته للبلاغي، يقدم نفسه أيضا كمالك لكلام حقيقي ملتزم به ومجازف بحياته من أجله. إن إعتبار ما يصدر عنه كلاما حقيقيا يجد تفسيره في القسمة التي تطرحها الصراحة الصادقة الحرة بين الصحيح والخطأ، هذا بينما تتمحور البلاغة حول طريقة القول وليس حقيقته. يتعلق الأمرفي الصراحة الصادقة الحرة بقول الشيء بطريقة مباشرة وواضحة من غير تزويق أو تفاخر. كما أن اعتبار كلامه ملتزما يجد تفسيره في نوع من الالتحام بينه وبين ما يقوله. يتعلق الأمر بنوع من الاقتناع الشخصي، هذا

3- شجاعة الحقيقة ص 3-32.

بينما مشكلة البلاغي ليست هي الاعتقاد فيما يقول وإنما العمل على إقناع الآخرين (الانتقال من الاعتقاد إلى الإقناع). وأخيرا، مسألة المجازفة : تقتضي الصراحة الصادقة الحرة نوعا من الشجاعة، على اعتبار أن الأمر يتعلق غالبا بحقيقة جارحة بالنسبة للآخر تلزمه بأخذ الاحتياط من أي رد فعل سلبي من قبل الآخر، هذا بينما البلاغي يعمل على التملق للآخر، بشكل يجعله مستجيبا وخاضعا لخطاب كاذب. أما التحليل النقدي الثالث الذي نجده في درس (1 فبراير 1984)، فقد لاحظ من خلاله فوكو تواجد أربع كيفيات لقول الحقيقة. الكيفية النبوية، حيث الخطاب الحقيقي للإله يشتغل كوسيط بين الناس والآلهة، بين الحاضر والمستقبل، وذلك كله بطريقة غامضة وملتبسة. الكيفية الحكمية (بكسر الحاء وفتح الكاف) حيث الخطاب الحقيقي الذي يوظفه الحكيم، الذي يعيش زهدا في الدنيا، لتخليص الكائن من مشاغل العالم وقضاياه. الكيفية التقنية، حيث يتعلق الأمر بنقل المعارف الإيجابية وربطها بجماعة مطلعة ومدربة. وأخيرا كيفية الصراحة الصادقة الحرة التي تتعارض مع الجميع : الصريح الصادق الحر يتكلم بإسمه، كما أن خطابه يخص الوضعية الحاضرة والفريدة. كما أن فضاءه الطبيعي هو المكان العمومي، حيث يعمل على تعريض علاقته بالآخر، في الأقصى، إلى قطيعة ممكنة. تلك هي المقاربات السلبية الثلاث الكبرى للصراحة الصادقة الحرة، عندما تؤخد داخل نظام التعارض المفاهيمي. أما على مستوى التحديد الإيجابي، فيمكن القول بأن الصراحة الصادقة الحرة هي نوع من الامتلاك للكلام العام الموجه والمنظم لضرورة الحقيقة، والتي تعبر من جهة عن الاعتقاد الشخصي لمن يمتلكها، كما تؤدي، من جهة

وبالنسبة له، إلى نوع من المجازفة المرتبطة بخطر رد فعل عنيف من قبل المتقبل. نستطيع أن نستبدل هذه المقاربة التحديدية الخالصة بتحديد تاريخي، بحيث نستطيع أن نمحور الكل حول أربع لحظات تاريخية كبرى من الأشكلة التي درسها فوكو : اللحظة السياسية التي تدرس دور الصراحة الصادقة الحرة في الديمقراطية الإغريقية (مجموع سنة 1983 بكوليج دو فرانس، إضافة إلى درس 8 فبراير 1984)، اللحظة السقراطية للصراحة الصادقة الحرة معتبرة كإيتيك، لكي تتم معارضتها مع سابقتها (درس 15 و 22 فبراير 1984 : تحليل أبولوجيا سقراط، كريتون، فيدون ولا شيس)، الصراحة الصادقة الحرة مع الكلبيين (درس 29 فبراير ومارس 1984) وأخيرا اللحظة الهيلينيستية (تحليل 10 مارس حول الصراحة الصادقة الحرة عند فيلوديم، جاليان وسينيك، وذلك في إطار الموجه إلى الحياة أو الوجود). لقد أصرينا سابقا على اللحظة الهيلينيستية، لحظة التعارض بين الصراحة الصادقة الحرة والإعتراف، ثم علاقتها بالبلاغة: كانت مهمة فوكو هي بيان الترجح الأكبر بين التوجيه الوجودي القديم والمسيحي. بخصوص الصراحة الصادقة الحرة السياسية، فلن نثير إلا ما هو أساسي، وذلك بهدف الإرتباط أكثر بالتمظهرات السقراطية والكلبية الخاصة بالصراحة الصادقة الحرة. لقد تم تحديد الصراحة الصادقة الحرة مع فوكو في بعدها الإيجابي الأصيل كأساس إيتيكي للديمقراطية : إنها ذلك الإمتيازالمنتقل إلى المواطن كريم النسب لأخذ الكلام، ولتوظيف الكلام الصريح، وبممارسة السلطة على الآخرين. لنأخذ (إيون) في تراجيديا (أوربيديس) بنفس الإسم، إنه يتولى البحث عن أصوله، ذلك أن التأكد بأن المولود هو من أم أثينية يمكن أن

يمنحه ضمان كلام حر إتجاه مواطنيه. ليكن بيريكليس أيضا، متوجها بكل شجاعة إلى جنوده لكي يعبر لهم عن حقائق صعبة وقوية على أسماعهم (خطاب سيستعيده تيوسيديد). غير أن هذا العصر الذهبي قد تلته مرحلة نقدية شديدة، حيث ظهرت الصراحة الصادقة الحرة متعارضة مع بنية الديمقراطية نفسها. فديموستين هو الذي روج كونه سيجازف بحياته وبالمنفى ما إن يوجه الى الجمعية الحقائق الصعبة على السمع، كما سيفضح جبنه وافتقاده إلى الصحوة في مواجهة فيليب المقدوني. إن قول الحقيقة في الديمقراطية يساوي خطر الموت. غير أن الصراحة الصادقة الحرة قد أخذت مع أفلاطون، في الديمقراطيات، صورة مناقضة، إذ أصبحت تفيد (قول أي شيء)، (قول الشيء ونقيضه). لقد اعتبر فوكو هذه الأزمة الكبيرة للصراحة ... في أثينا القرن الثالث، سبيلا إلى إعادة طرح السؤال العام حول الديمقراطية بالنسبة للفلسفة السياسية. في العمق، يمكننا أن نضع نصين أساسيين للفلسفة القديمة: فكرة قسمة أساسية للأفراد بين (المجموع) و(الفضلاء أو الأخيار)، ومن جهة أخرى فكرة أن النظام السياسي الجيد يقتضي الأخلاق الفاضلة للحاكمين وقدرتهم على إدراك الحقيقي وتمييزه. هنا وهناك، فإن معيار التفاضل الأخلاقي هو الذي تم تأكيده وتكراره واستعادته. غير أن هذا التفاضل هو مستحيل في الديمقراطية: من المستحيل أن نتخيل جموعا فاضلة. إن مفهوم ديمقراطية جيدة هو إنحراف مفاهيمي، وخاصة استحالة تطبيقية، كما توضحه أزمة الصراحة الصادقة الحرة التي إرتبطت بصعوبات قول الحقيقة داخل ديمقراطية أفسدها المتملقون والمنافقون. لقد أظهر فوكو، انطلاقا من ذلك، بأن هناك

إمكانيتين تنفتحان بالنسبة للفكر السياسي. من جهة، الحل الأفلاطوني الذي يرتكز على إعادة استرجاع قول — الحقيقة من جديد ولكن داخل إطار محدود وضيق لتربية روح الحاكمين الذين يتم اختيارهم بكل عناية. ومن جهة أخرى، الحل الأرسطي حيث تتم حماية الديمقراطية، بفصلها عن كل التضمينات الأخلاقية، من أجل ألا تبقي (بضم التاء) إلا على التناوب الشكلي لعلاقات الحاكمين والمحكومين. وفي كل الأحوال، فإن الصراحة الصادقة الحرة قد شكلت بالنسبة لفوكو مكانا لولادة الفلسفة الغربية: مكانا لقول — الحقيقي الذي حاول أن يكتشف نفسه مجددا عبر ربط يجمع بين التربية الأخلاقية للأرواح وحقيقة الخطاب وسياسة الأفراد. وهنا يبرز سقراط، في نقطة إعادة اكتشاف الكلام الحر، في ظل الزمن السيء للديمقراطية، الذي هو في نفس الوقت اكتشاف للفلسفة. يلح فوكو في درسيه 15 و 22 فبراير 1984 بكوليج دو فرانس [4]، على أن يجعل من سقراط مأثرة ومفخرة لشجاعة الحقيقة. الصورة النموذجية التي لصقت به حتى موته. لكن الهدف من الصراحة الصادقة الحرة ليس هو خلاص المدينة ولكن تجربة الأرواح. لقد حاول فوكو أن يظهر كيف أن سقراط هو من عمل على مفصلة ضرورة تلك الأقوال الصريحة لموضوعات الإنهمام بالذات وتقنيات الوجود. في البداية، لم يعمل إلا على إستعادة وإطالة التحاليل التي سبق أن قام بها في درس 6 يناير 1982[5]: يظهر سقراط، في الأبولوجيا، مثل رجل أوكله الله

4- المصدر السابق ص67-144.

5- تأويلية الذات ص3-20.

للإنهمام بذاته وبالآخرين، بتوجيههم وحثهم على الإهتمام بذواتهم بدلا من ملذاتهم وأمجادهم وثرواتهم. إن الإنهمام بالذات هو ما يبين الصراحة الصادقة الحرة. يعمل فوكو هنا على توظيفها لكي يبين إستعمال الصدق الخاص بسقراط والذي لا يمر أبدا بتأكيد حاسم وبراق وعمومي للحقيقة الجارحة ضد جموع المواطنين، ولكن كحركة مجازفة للبحث ولتجربة الأرواح من خلال حقيقتهم، حركة بحث ليس مكانها الطبيعي منبر السياسية ولكن الساحة العامة (درس 15 فبراير 1984)[6].

في الدرس الموالي 22 فبراير[7]، يحلل فوكو هذه المرة حوارا لأفلاطون حول الشجاعة، وذلك بهدف توسيع موضوعة الانهمام بالذات في أبعاد تقنيات الوجود. يتعلق الأمر، بالفعل، بتحديد موضوع الإنهمام، الذي كان مازال غيرمدقق في (الأبولوجيا). إن أطروحة فوكو هي كالتالي: ستكون الأفلاطونية فضاءا لتشعب وتفرع أساسي بالنسبة للفلسفة الغربية، يظهر من خلال التعارض مع ألفيبيادس، حيث سيتم تحديد الذات، التي هي موضوع الإنهمام في ألفيبيادس، كروح. بينما سيصير شكل الإنهمام مرتبطا بالمعرفة. ومنذ ذلك الحين، ستصير الفلسفة ميتافزيقا، أونطولوجيا للروح وللتأملات. أما الخط الكبير الثاني فقد تم إبرازه في حوار أفلاطون السابق، حيث لم يعد الإنهمام بالذات مرتكزا على أن يصير معرفة للروح كجزء إلهي في ذاته، ولكن موضوع الإنهمام هو (الحياة) والوجود، ليصير الإنهمام بالذات دالا

6- شاعة الحقيقة ص 67-108.

7- المصدر السابق ص 144.

على إعطاء الإنسان لوجوده شكلا معينا، مع إخضاع حياته لقواعد معينة، وإلى تقنية محددة، يضعها موضع تجربة بحسب عدد من الإجراءات : إنها الفلسفة كفن للحياة، تقنية للوجود، إستثيقا للذات. يتحدث الحوار المذكور عن هذه الشجاعة وعن هذه المجازفة : ليس بهدف موقعتها، فيما وراء جسده، كحقيقة أونطولوجية مختلفة (الروح)، ولكن بهدف معرفة كم هو الأمر صعب لمن يود أن يقدم لحياته المتأصلة نوعا من الأسلوب المنظم. ليست موضوعة (جمالية الوجود) هي الجديدة هنا (وقبل ذلك عند هومير وبيندار). ولكن التداخل بين هذا الإنهمام لحياة جميلة وممارسة للصدق. نوعا من الفلسفة التي تقدم نفسها للتفكير والتأمل، والتي هي ليست خطابا ميتافزيقيا حول الحقيقة الإلهية للروح، ولكن نوعا من ممارسة الحقيقة التي هي في نفس الوقت ممارسة للذات. ستتكشف لفوكو، ضمن هذا المسار السقراطي، القيمة المتميزة للكلبيين الإغريق. إن الفلسفة الكلبية، فيما وراء اختلاف الشروح، تتضمن نواتين صلبتين : نوعا من استعمال الكلام (صراحة قاسية فظة ومستفزة)، وطريقة خاصة في الحياة من السهل التعرف عليها (حياة الترحل الخشنة والفقر، معطف وسخ قذر، مهموم بلحية شعثاء). إن هذا هو ما يهم فوكو، هذا الإستلزام المتبادل لأسلوب في الحياة ونوع من الصدق. وعلى هذا الأساس، في درس 29 فبراير 1984[8]، أمكن لفوكو إقامة ثلاث وظائف كبرى لطريقة الحياة الكلبية بالمقارنة مع الصراحة الصادقة الحرة :

8- شجاعة الحقيقة ص 145-176.

وظيفة وسائلية (لكي نغامر بقول الحقيقة، يلزم ألا نكون مرتبطين بشيء)، وظيفة الاختزال (يتعلق الأمر بتنظيم حقل عام للوجود يخلصه من كل التعاقدات غير النافعة و الآراء الأخرى التي لا أساس لها من الصحة). وأخيرا وظيفة التجربة أو الاختبار (على الحياة أن تظهر داخل حقيقة شروطها الأساسية). إن الحياة، وليس الفكر، هي التي قتلت بشفرة الحقيقة. لقد ابتعدت جمالية الوجود هذه عما نجده منجزا مع الرواقيين: هنا، يلزم إقامة تطابق منظم ومنسجم بين الأقوال والأفعال، بين الحقيقة والحياة. مع الكلبيين، يتعلق الأمر بالعمل على تشظي الحقيقة داخل الحياة كخزي. إن العلاقة بين الحياة والحقيقة هو في نفس الوقت أكثر تشددا وجدالا. لا يتعلق الأمر بتنظيم لحياته حسب الخطاب، كامتلاك سلوك قويم مع الدفاع عن فكرة العدالة، ولكن بجعله مقروءا داخل الجسد مباشرة، داخل، الحضور المعلن والمتوحش لحقيقة عارية، وأن يجعل من وجوده مسرحا مستفزا لخزي الحقيقة. إن هذا المزاوجة المربكة للقول الحقيقي ولأسلوب الوجود يكون بالنسبة لفوكو ثابتا فوق — تاريخي للوضعية الكلبية، كما سيجدها داخل نوع من التصوف المسيحي للحرمان وللخزي الزهدي، وداخل بعض الحركات الثورية للقرن التاسع عشر (التيارات الفوضوية، والنضالات اليسارية إلخ) في الفن المعاصر. وأخيرا، ما إن يتم قطع علاقة المحاكاة أو التزويق مع الواقع وإنما اختزاله إلى الطبيعي منذ الرفض العنيف للقواعد الاجتماعية (بودلير، فلوبير، مانيت). لكي نفهم كيف أخد هذا الربط للحقيقة على الحياة شكلا ضروريا للإستفزاز، ولماذا (الحياة الحقيقية) هي دائما في نفس الوقت حياة خزي وعار.

سيعمل فوكو، في دروس 7 و14 و 21 [9]، على التمييز بين أربعة بؤر لمعنى (الحقيقة) والنظر في كيف أن الأسلبة الوجودية لهذه المعاني ستشكل في ذاتها استفزازا. المعنى الأول : الحقيقة هي ما هو غير مستور، غيرمخفي وواضح بالكامل. المعنى الثاني : الحقيقة هي ما هو خالص، بدون إفساد ولا اختلاط. المعنى الثالث: هي ما هو مطابق وقانون. المعنى الرابع : الحقيقة هي ما هو ثابت لا يتغير، نزيه ومطابق لذاته. تصف هذه المعاني الأربع بطبيعة الحال اللوغوس الحقيقي : خطاب بدون رياء أو إخفاء، خالص من كل رأي خاطئ، قانوني ومستقر. ولكننا نجد أيضا هذه المعاني الأربع مطبقة على الحياة. ستصير الحياة الفلسفية، عند أفلاطون على سبيل المثال، بسيطة ومباشرة، منفصلة عن كل عنصر شائب، وجود مستقيم وأخيرا حياة منفلتة من كل تقلبات الزمن. يلزم أن نفهم الآن كيف أن (الحياة الحقيقية) للكلبيين تكون فعلا تطبيقا فعليا لمعاني حقيقة الوجود ولكن بصيغة جذرية عنيفة وصاخبة. إن النص الأساسي للكلبيين هو ككون ومحدد من قبل وحي إلهي موجه إلى ديوجين : (para-kharattein to nomisma). يفهم فوكو هذه الصيغة (التي يبقى معناها غامضا : تزوير المال، إفساد القيم المستقبلة)، (العمل على إذاعة القيم الحقيقية).كضرورة إنقلابية إلى النقيض. يتعلق الأمر فعلا بنوع من الخرق للقيم السائدة، ولكن إنطلاقا من حركة مبالغة داخلية وكاريكاتورية لمعاني الحقيقة. وعلى هذا الأساس مثلت الحياة غير المستورة مع الكلبيين مبدأ العراء والوضوح التام. يتعلق الأمر بجعل كل

9- المصدر السابق ص 177-280.

شيء أمام الجمهور : فديوجين يأكل كما يمارس العادة السرية تحت أعين الجميع، أما كراتيس فكان يمارس الجنس وسط جمهور من الناس وقد تحلقوا حوله. إن مثالية الوجود الذي لا يستحي من نفسه يتحقق كحياة سفيهة ووقحة. ثانيا، إنها حياة من غير إختلاط ولكن بالمعنى الذي يعطي قيمة لمبدأ العوز والحرمان. الحياة الكلبية هي حياة فقر مطلبي وفعال: لا يتعلق الأمر فقط بالتجرد من الممتلكات المادية، ولكن برفضها بطريقة عنيفة. إن هذا البحث الفعال عن الحرمان يذهب إلى حد قبول الخزي والإذلال والاستجداء، بل وحتى نوع من الإشادة بالبشاعة والدناءة والقذارة، ضد كل القوانين والمعايير الإغريقية، بحيث أن الوجود الخالص للفيلسوف يتحول إلى حياة مقززة وسافلة. ثالثا، إن قيمة الحياة المستقيمة تتجلى في التطابق مع الطبيعة، ولكن من خلال التأكيد على مبدأ الحيوانية. لقد بنى الكلبيون وجودهم حسب قانون الطبيعة، أي أنهم إتخدوا من حياة البهائم نموذجا لهم. وأخيرا، فإن حياة الكلبيين هي حياة مستقرة وذات سيادة : كانت إمبراطوريتهم مطلقة. الكلبي هو الوحيد الملك: إنه ديوجين في في مواجهة الإسكندر. ديوجين هو ملك الملوك، الأكثر سيادة، لأن الحياة الكلبية ليست لها أي ارتباط ولا تخضع إلا لنفسها. الحياة الكلبية هي إذن حياة حقيقية. ذلك أنها تتهكم، كما ترسم صورا ساخرة جدا لدرجة تصبح غير محتملة، من كل معاني الحقيقة القائمة. في العمق، فإن هذه الحياة الحقيقية هي حياة الكلب، الذي يعيش حياة في الهواء الطلق (غير مختبئ)، غير مرتبط بشيء (الخالص)، الكلب الذي بنباحه يعرف كيف يميز الغريب عن العائلة (الإستقامة)، وأخيرا كلب الحراسة، حيث يضمن في الليل

طمأنينة مطلقة (المستقر). إن تحليل فوكو للصراحة الصادقة الحرة قد جعله يذهب بعيدا، بل وربما إلى نوع من معارضة مبدأ الإنهمام بالذات الرواقي الذي كان قد شغله طيلة سنة 1982 بكوليج دو فرانس. لقد سمح له الإنهمام بالذات بالربط بين الحياة والحقيقة بالمعنى الذي يفيد نوعا من الإنسجام المثالي. لقد كان الإيتيك الرواقي فعلا إيتيكا للتطابق المنظم بين الفعل والخطاب، شكلا لإمتحان الحقيقة من قبل الحياة : يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان يمكن لهذا الوجود، الذي نعلم ضرره وقساوته بحسب تقلبات الزمن، أن تتم رؤيته منظما وخاضعا لقواعد محددة، انطلاقا من مبادئ حقيقية. إنه إيتيك النظام والتأديب. وعلى عكس ذلك، فإن الإيتيك الكلبي للصراحة الصادقة الحرة يضع الحياة على محك الإمتحان من قبل الحقيقة : يتعلق الأمر برؤية إلى أي حد تحتمل الحقائق، كما تستحق، أن تعاش، وأن نجعل من الوجود نقطة تمظهر لا يطاق للحقيقة. ربما، نجد هنا معنيين مختلفين في العمق، حيث بقيَ فوكو مع ذلك مرتبطا بهما من غير اختزال : الحقيقة كانتظام وبنية منسجمة، والحقيقة كقطيعة وصخب وانتهاك غير محددين بزمن معين. جماليتين للوجود، وأسلوبين مختلفين جدا لشجاعة الحقيقة، شجاعة التحول بشكل بطيء، مع امتلاك أسلوب معين داخل وجود متحرك ومتحول، وفي نفس الوقت إمتلاك شجاعة دقيقة وأكثر حدة للاستفزاز، والمرتبطة بالعمل على إرباك وتصديع كل الحقائق التي يعلمها الجميع ويكررها، لكن لا أحد يقولها أو يهتم بأن يعيشها عبر نوع من الفضح والرفض والقطع الذي لا يخلو من شجاعة. لا يتعلق الأمر في الحالتين بتأسيس أخلاق تبحث عن الخير وتنعطف

عن الشر، ولكن بضرورة إيتيك يقتفي الحقيقة ويرفض النفاق والكذب. حيث لا يتعلق الأمر بأخلاق الفيلسوف وإنما بإيتيك المثقف الملتزم.

م. فوكو وشجاعة قول الحقيقة (ص.ص 155 إلى ص 166).
المطابع الجامعية لفرنسا الطبعة الثانية منقحة (يونيو 2012).

مهمة المثقف : النموذج السقراطي

فرانسيسكو. باولو. أدورنو

تستحق المئات من نصوص فوكو، التي تم تجميعها بمهارة من قبل الناشر غاليمار، التنويه، ذلك أنها تمثل جانبا مهما من مسار فوكو الفكري، كان من الممكن أن يتعرض للتشتت أو النسيان. لقد سمحت تلك النصوص أيضا بالإبحار والتأمل في سنوات، كان قد وصل فيها فوكو إلى شهرة كبيرة، كما عملت على إظهار قدراته الخاصة في مواجهة كل الإكراهات التي حفلت بها المرحلة. لقد كان فاعلا نشيطا من خلال عدد من المتطلبات السياسية والنظرية ذات المظهر العام، بحيث كانت كل خطواته وأقواله العامة (ولكن أيضا الخاصة) خاضعة لتمرين، ومعالجة وتطبيق، يبدو بالتأكيد غريبا. ضمن مجموع الإنتقادات الموجهة لفعاليته السياسية، يبدو تبادل الرسائل في 1979 مع المدير الجديد لمجلة (الروح أو العقل) بول تيبوت، ذو دلالة حقيقية. يرى تيبوت بأن فوكو هو مصدر كل المشاكل وكل التقصيرات وعدم الرضا الذي لحق بالمجموعة الإخبارية حول السجون، إذ كان له تأثير سلبي على الحركة بمنعها من ممارسة دور اقتراحي وإصلاحي [1]

1- فوكو (السجون دائما). (كتابات وأقوال). غاليمار 94. ص 96—99. غالبا ما تمت مهاجمة مواقف فوكو السياسية بالنظر إليها كإنعكاس لوضعية ثقافية سلبية بالنسبة للمجتمع .إذ، إرادة وجود كبش فداء لكل الأمراض ليست غريبة. وغالبا ما لعب فوكو هذا الدور النموذجي. انظر الى (المثقف الخصوصي عند فوكو) لجريميون، وهو مقتطف من مقال مطول كان مخصصا للميقفين الباريسيين : (الكتاب والمثقفين في باريس. مدخل أولي) مجلة مناظرة عدد 103. يناير — فبراير 1999 ص 74 — 99.

الأكيد أن أعمال فوكو قد شكلت، بالرغم من الانتقادات المسيئة، إطارا ملهما وأساسيا، على الأقل، بالنسبة لجيل من المثقفين اتخدوا من تلك الأعمال، بطريقة أو بأخرى، نقطة ارتكاز محورية نظريا وتطبيقيا. لقد تم، في المقام الأول، توظيف أعماله النظرية الصرفة، ذلك أنه كان قادرا، باعتباره فيلسوفا ومؤرخا، على إعادة تجديد عدد من المجالات، مع تقديم عدد من التأويلات أدت الى بلورة أشكال جديدة للبحث. أما المصدر الثاني لإلهام المثقفين فقد تمثل في الدور الثقافي الذي لعبه فوكو في المجتمع. يتعلق الأمر إذن بمظهرين متكاملين على اعتبار أن مواقف فوكو النظرية هي نابعة أيضا من الطريقة التي يؤول بها العلاقة بين النظرية والتطبيق. إن الهدف من هذا البحث هوإعادة بناء مواقفه ووضعياته حول الدور وحول الكيفيات الفعلية الخاصة بالمثقف، آخدين بعين الاعتبار ليس فقط ما قاله، بخصوص ذلك، ضمنيا، ولكن مرتكزين أيضا على عدد من التطورات التي تتجاوزكثيرا هذه المشكلة.

1- نقطة انطلاق مسارنا هذا هو التمييز بين المثقف الخصوصي والمثقف العمومي. كما نعلم، وبحسب فوكو، فإن المثقف العمومي لليسار، ممثلا لوعي المجتمع ككل، كان مدافعا وحاملا للحقيقة والعدالة، ذلك أنه يمتلك نظرة شاملة للمجتمع تسمح له بالتمييز بين الصحيح والخطأ [2]

تقوم هذه النظرة على أساس الدفاع عن الطبقات الضعيفة، وهو يهدف من ذلك الى بلوغ مجتمع عادل ومتساو

2- رؤية تقريبا شمولية مقسمة. ليوتارد. ضريح المثقف وأوراق أخرى. باريس. غاليلي 1984. حول صورة المثقف. انظر أيضا (أبهة وبؤس الحياة الثقافية). مجلة الروح. العدد 5 . 4 .3. مجلة مناظرة العدد 110. ماي ، غشت 2000.

بالنسبة للجميع : (سيمثل المثقف الصورة الواضحة والفردية لعمومية ستمثل فيها البروليتاريا الشكل المعتم والجمعي) [3]

في نظر فوكو، فإن صورة المثقف هذه قد تم استبدالها بالمثقف الخصوصي الذي يتصرف بحسب علاقة أخرى تجمع بين النظرية والتطبيق. يمتلك المثقف الخصوصي عددا معينا من المعارف، التي يوظفها بطريقة سريعة ومستعجلة، يجري من خلالها نقدا محددا، بخصوص نقطة محددة، داخل مجال يغطي قدراته الخاصة. هذا بينما المثقف العمومي لا ينحصر في تطبيق معارفه ضمن انتقادات محلية وخاصة، ولكنه يمتلك خطابا عاما حول المجتمع يستهدف من خلاله إثارة ومعالجة مشاكل اللاعدالة السائدة في المجتمع. في مقابل ذلك يعمل المثقف الخصوصي، بفضل معارفه،على الإنكباب نظريا على قضايا جد محددة.

يتعلق الأمر بتغير في دور الكتابة، أو على الأصح بامحاء الدور القدسي للكاتب : (منذ أن بدأ التسييس يعمل انطلاقا من الفعالية الخاصة لكل واحد، فإن الكتابة، بما هي علامة تقديسة للمثقف، قد امحت. الأمر الذي نتج عنه مجموعة من العلاقات العرضانية من معرفة إلى أخرى، ومن وجهة نظر سياسية إلى أخرى : وهكذا أصبح بإمكان القضاة وأطباء التحليل النفسي والأطباء وعلماء الاجتماع، كل في مجال اختصاصه وعبر نوع من التبادل، أن يشاركوا في التسييس العام للمثقفين). [4]

3- (حوار مع م. فوكو) كتابات وأقوال. الجزء الثالث ص 154.

4- نفس المصدر. ص 155. يلزم مقاربة هذه التحاليل حول ضعف الكتابة، بخصوص ما قاله فوكو حول مفهوم المؤلف. كل شيء يحدث كما لو أن فوكو، محولا تحاليله، يود أن يمنح المزيد.

على أساس ذلك، لم تعد السمة الروحية المشتركة ولا البلاغة المستفزة، المدعومتين بقناعة أخلاقية وسياسية، هما ما يحدد دور المثقفين، وإنما مهارتهم في الاستعمال النقدي لقدراتهم بخصوص القضايا الخاصة.[5]

لا يبرر فوكو هذا التحول إنطلاقا من أحداث التاريخ أو تحولات إجتماعية معينة ألغت دور المثقف العام مفضلة بذلك بزوغ المثقف الخصوصي، وإنما يتعلق الأمر بوعي متجدد لواقع العلاقات بين الحقيقة والسلطة. لقد تكشفت نيتشوية فوكو هنا في كل أبعادها النظرية. فإذا كانت الحقيقة في نظر نيتشه ليس سوى نتاج، فإن مهمة المثقف هي الإنكباب على هذا النتاج نفسه. في هذا الأفق، فإن للمثقف المهارة والكفاءة على أشكلة الحقيقة عبرمعالجة ومساءلة سيرورة الإنتاج نفسه. (يبدو لي أن ما يلزم أخذه بعين الاعتبار الآن بخصوص المثقف، ليس كونه حاملا لقيم عالمية، حيث يمكنه أن يشغل وضعية خاصة، وإنما خصوصية مرتبطة بالوظائف العامة لجهاز الحقيقة داخل مجتمع كمجتمعنا).[6]

وإذن فالوظيفة السياسية للمثقف مرتبطة بدقة بمشكلة إنتاج الحقيقة. كما أن الفعل، الذي يمكن أن يمارسه على العلاقة بين الحقيقة والسلطة، يمكن أن يعطي قوة أخرى لصداه داخل المجتمع: (ليست المشكلة السياسية الأساسية بالنسبة للمثقف هي نقد المضامين الإيديولوجية التي ستكون مرتبطة بالعلم، أو أن يقيم، بشكل ما، ترابطا بين ممارسته العلمية وإيديولوجية صحيحة، وإنما

5- نفس المصدر ص 156.

6- نفس المصدر ص 159.

معرفة ما إذا كان من الممكن بناء سياسة جديدة للحقيقة. ليست المشكلة هي تغيير وعي الناس أو ما يدور في أذهانهم، وإنما العمل على تغيير نظام الحقيقة السياسي والاقتصادي والمؤسساتي لإنتاج الحقيقة).[7] وباختصار، فإن إعتبارنا الحقيقة نتاج للعبة القوى، الأمر الذي يعني أنه لا وجود لطبيعة أو جوهر الحقيقة ينعكس داخل العالم ...، هو ما يفسر كيف أنه لايمكن أن يكون المثقف إلا خصوصيا.

تأسيسا على ذلك، يمكن أن نحدد عمل هذا النوع من المثقف ليس انطلاقا من نقده البسيط للحاضر، وإنما سعيه الحثيث إلى البرهنة على أحداث الحاضر، والعمل على بنيتها كنتاج لسيرورة تاريخية. إنه عمل يقصي كليا أي تمظهر مسبق للمستقبل : (سأقول بأن عمل المثقف هو بمعنى ما قول ما هو كائن عبر العمل على إظهاره كما لو أنه لم يوجد، أو بإمكانه ألا يكون كذلك . ولهذا فإن هذا التعيين وهذا التحديد للواقع ليست له قيمة تقادمية تحت صيغة (مادام هذا هو، فإن ذاك سيكون) [8]. في هذا الأفق فإن عمل المؤرخ يصبح، بالتأكيد، ضروريا. ذلك أنه بفضل عمل المؤرخ يمكن أشكلة، مع طرح أي أساس تخييلي، ما نشعر به كضرورة عقلانية : (إن ما يختبره العقل كضرورة بالنسبة له، أو بالأحرى ما تقدمه الأشكال العقلانية كضرورة بالنسبة لها، يمكن أن نصيغ تاريخه بأن نجد شبكة الأحداث التي إنبثق منها، الأمر الذي لايعني بأن هذه الأشكال من العقلانية كانت غير عقلانية، وإنما يقصد بذلك أنها

7- نفس المصدر 160.

8-(البنيوية وما بعد البنيوية). كتابات وأقوال الجزء الرابع ص 449.

ترتكز على متكإ من الممارسات الانسانية والتاريخ الإنساني، وما دامت هذه الأشياء قد حدثت، فهي يمكنها، بشرط أن نعلم كيف تم حدوتها، أن تكون شاحبة [9/10]).

تطرح، بخصوص صورة المثقف هذه، سلسلة من الأسئلة تهم العلاقة التي أقامها فوكو مع المجتمع، كما تهم أشكال مشاركته ومدى فعاليته. فهو منذ أن تراجع عن اعتبار نفسه بمثابة الوعي العام للمجتمع، مفضلا بذلك مناقشة بعض القضايا الخاصة، أصبحت المسألة المطروحة هي معرفة ما سيكون عليه الأثر الواقعي المرتبط بنقده للمجتمع، ثم نوع العلاقة التي أقامها بين عمله النظري وممارسة حياته.

يمنحنا حوار طويل، مرتبط بعدد من الجدالات التي همت دور المثقف وبخاصة دور فوكو نفسه، عددا من الموضوعات التي تهم الإجابة عن عدد من الأسئلة. إن السؤال الذي طرحه محاورفوكو يهم الدور الذي سيلعبه المثقف على الساحة السياسية عندما يتعلق الأمر باختزال مجال إشتغاله في المعرفة : هل يمنعه تحليل القضايا المحلية والخاصة من اقتراح تحليل شامل لتفسير الواقع وبالتالي الإنتقال إلى نظرة شاملة للمجتمع ؟. كان جواب فوكو واضحا في الموضوع : (لا أعتقد بأن المثقف يمكنه أن يطرح، إنطلاقا من أبحاثه المعرفية والأكاديمية، الأسئلة الحقيقية التي تهم المجتمع الذي يعيش فيه) [11]. هناك في المقام

9- ترددات ر. كاستل. بخصوص مفهوم الأشكلة داخل التاريخ، ضمن (الأشكلة كطريقة في قراءة التاريخ) غولدنستاين (فوكووكتابة التاريخ) كامبريدج، بلاكويل 1994 ص 236 — 252.

10- (البنيوية وما بعد البنيوية) كتابات وأقوال الجزء الرابع ص 449.

11- حوار مع فوكو. كتابات وأقوال . الجزء الرابع ص 84.

الأول ما يمكن أن نسميه (بمبدأ التواضع) ومفاده أن المثقف لا يمكن أن يلعب دورا تسلطيا. بحسب فوكو، فإن الأمر يتعلق بمسؤولية كل فرد ملتزم بتغيير ونقد المجتمع. إذا كان المثقف، بما هو كذلك، غير قادر على فصل وتمييز القضايا التي يجب أن يهتم بها، فذلك بسبب أن تلك الأسئلة لا يمكنها أن تصدر إلا عن الأفراد الذين هم فعلا مورطون فيها. (إنني باعتباري مثقفا، لا أريد أن ألعب دور النبي أو المرشد الأخلاقي، أو أن أعلن بأن الدول الغربية هي أحسن من الشرقية إلخ ... لقد بلغ الناس من الرشد ما يسمح لهم بالتمييز بشكل فردي أو جماعي. من المهم القول كيف يشتغل نظام ما، وما هي أسسه ومرتكزاته، مع العمل على منع سلسلة من التلاعبات والمغالطات وأشكال الخداع. غيرأن قرار الاختيار يبقى رهينا وخاصا بالناس وحدهم)[12].

في المقام الثاني يناقض فوكو نفسه جزئيا، فهو يعتقد أيضا بأن محلية المشاكل وخصوصيتها لا تمنع من الوصول إلى درجة أعلى من العمومية : (وقبل ذلك، هل هناك شيء داخل المجتمع أكثر عمومية من الطريقة التي يحدد بها علاقته مع الجنون؟. الطريقة التي يفكر بها كعاقل ؟. كيف يمنح السلطة للعقل، ولعقله الخاص؟. كيف يشكل عقلانيته، وكيف يقدمها، بشكل عام، كعقل؟. كيف يقيم باسم العقل سلطة للإنسان على الأشياء ؟. تلك إذن هي إحدى المشاكل الأكثر عمومية التي يمكن أن نطرحها على المجتمع حول تاريخه وحول كيفية اشتغاله ؟.)[13]. ومع

13- حوار مع فوكو . نفس المصدر ص 86.

14- فوكو (السياسة والأخلاق). نفس المصدر ص 586.

ذلك، فنحن لسنا أمام تناقض حقيقي، إذ ليس هناك تأرجح حقيقي بين العام والخاص. إن اختيار القضايا الخاصة التي على المثقف أن يحللها ويقدمها يظل مرهونا بالأسئلة الشخصية. فالعمومي يبقى مرتبطا بدقة بالخصوصي، بشكل يجعل هذا الأخير مشتقا منه طبيعيا. ذلك أنه انطلاقا من ذاتي يمكنني أن أعمل على تفعيل أسئلة تقنية ومحلية، التي تمثل عددا من وجهات النظر، تمكنني من امتلاك نظرة عامة وشاملة عن المجتمع وطرق اشتغاله. على المثقف أن يمتلك القدرة على مساءلة نفسه باعتباره مواطنا متعلق بوضعية ما بدل أخرى : يمكنه أيضا أن يكون محرك التحليلات النظرية انطلاقا من تساؤلاته الشخصية. بعبارة أخرى، عليه أن يعمل على إخضاع وتحوير وضعيته كمثقف بشكل يتطابق مع وضعيته كمواطن. إن قوته الإضافية تكمن في السلطة التي عليه أن يقدمها انطلاقا من الأسئلة المحلية، والتي هي محدودة تقنيا، ومن التنظيرات ذات المظهر العام والتي تأخذ المجتمع في شموليته. ليست مقصدية فوكو هي أن يلغي كل شكل شمولي، وإنما بناء وجهة نظر تسمح له بمعرفة عامة، هي بمثابة أو بمقدارممارسة تتجاوز نظريا عدم الرضا عن الأشكال الشمولية المرتبطة بالسياسة[14]. ويترتب عن ذلك أن وظيفة المثقف الخصوصي للسياسة تتغدى من مصدرين : من جهة مبدأ الاحتراس الذي يمنع المثقف من ممارسة أي نوع من السلطة على المجتمع، ومن جهة أخرى تقديم نقد للأشكال الشمولية للسياسة التي هي من صنع شطط العمومية.

يقترح فوكو مثقفا (يقتصر) دوره على القيام بعمله، مع منحه مهارة نقدية كبيرة. (صحيح أن وضعيتي غير مشتقة من هذا الشكل من النقد الذي، بحجة معالجة نظرية، يرفض كل الحلول الممكنة، باستثناء واحدة ستكون الأفضل، تلك التي تنتمي إلى نظام (الأشكلة) : بمعنى العمل على إظهار مجال من الأحداث والممارسات والأفكار التي يبدو لي أنها تطرح مشاكل على السياسة). يلزم إذن العمل على إظهار هذه المشاكل المحلية بالشكل الذي تطرح من خلاله أسئلة على السياسة، وبأن تطرح كل البداهات، التي ليست في الحقيقة كذلك، موضع نقاش. إن طرح هذه المشاكل معناه أن (النحن) ليست لها الأولوية، ولكنها لا يمكن (أن تكون سوى نتيجة، والنتيجة التي هي بالضرورة مؤقتة، للسؤال كما يطرح داخل المصطلحات الجديدة حيث نعمل على صياغتها ووصفها)[15].

لدينا، إجمالا، إحساس بأن فوكو حاول أن يقصر نقده الثقافي على غاية سياسية، ليجعل منها ممارسة إيتيكية سواء بسبب التواضع وبمسافة العمل الثقافي إزاء الوجود اليومي للناس أو بالنسبة للعلاقة التي يقيمها بين النظرية والتطبيق. الأكيد أنه لا يلزم على المثقف الخصوصي أن ينصرف عن إنسانيته بالإنكماش داخل الحقل الخاص لقدراته، غير أن هدفه ليس هو تكوين ذاته باعتباره وعيا نقديا للحقل السياسي. بعبارات أخرى، فإنه من الضروري

15- فوكو (المجادلة، السياسة والأشكلة). نفس المصدر ص593. أنظر أيضا (حوار مع فوكو) ص87، حول دور المثقفين الذي هو طرح الأسئلة. بخصوص محاوره الذي إتهمه بإبعاد البعد السياسي عن المثقف، حيث يجيب فوكو بأن أشكال تكديس المعرفة هي أيضا ضرورية وذات أهمية من نقد تكديس الرأسمال). نفس المصدر ص 89.

التخلي عن الدور المنعم به للكاتب — الأكثر تعبا في الظاهر — لكي يتم الانتقال إلى مناقشة الأسئلة الإجتماعية في تماسكها النظري والمفاهيمي. ذلك هو الأفق الوحيد الذي يسمح بملامسة واقعية الأشياء. إن هذه الطريقة في إدراك دور المثقف قد أثارت بطبيعة الحال كل أنواع النقد. يؤكد النقد الأكثر صرامة بأن هذه الصورة للمثقف قد أبعدت السياسة بواسطة الأخلاق. مثلما كتب ديكومب : (ستكون سياسة المثقفين إذن هي دعم القضايا من دون أن تمتلك شرعيتها السياسية بالمعنى العادي للكلمة، وبعبارة أخرى، فإن السياسة قد تم إبعادها لصالح الأخلاق) [16].

لقد أصبح هذا النقد أكثر دقة عندما كتب ديكومب : (سنحترم ثورة أو حركة تراهن على التميز، كيفما كان نوعها، من دون الأخذ بعين الإعتبار (الخصوصيات) الأخرى داخل المجموع، والتي من خلالها يتم توزيع القوانين، ذلك أن (العام) الذي يمكن أن نقابله بهذه الخصوصية سيكون دائما خادعا (أكبر ضرورة) للمجموع. ليس هناك ما يدعو الى التساؤل فيما إذا لم يكن مستقبل بعض الثورات أو الحركات مفرطا. للخصوصية (مصطلح له تجريد ناذر) دائما الحق في أن تثور، ليس لأنها في حاجة إلى سبب ما، ولكن لأننا نعلم مسبقا بأن العام الذي يعارضها هو خاطئ) [17]. إن الخوف البديهي الذي يظهره (ديكومب) يهم غياب معيار للإختيار العام، يسمح بالتمييز بين الجيد والعادل عن السيء واللاعادل : (يستطيع النقد الماكر أن يكتشف الشطط أيا كان، ولكنه لا يمنحنا أية فكرة لما يمكن أن يكون عليه الطريق الصحيح والملائم) [18].

16- ديكومب (الفلسفة في جو عاصف) باريس. مينوي 1989. ص 41.
17- نفس المصدر ص 43.
18- نفس المصدر ص 44— 45.

إذا كان هذا الخوف له فعلا ما يبرره، فإنه يلزم أن نتذكر أيضا بأن الدعم الممنوح للأقليات، لقضايا محلية، خاصة وتقنية، هو في ذاته فعل سياسي وليس أخلاقي فقط، ذلك أنه يقطع مع السيرورة التفريدية للسلطة ويمنح، في المقابل، إمكانية تكوين الذوات وتشكلها خارج خطاطات السلطة . إن الدفاع عن قضايا الأقليات هو في ذاته فعل يؤشر، مباشرة، على موقع وقيمة العدل من اللاعدل، من دون اللجوء كل مرة إلى مفاهيم أو أفاهيم فوق - التاريخ.

من جهة أخرى، فإن فوكو كان قد أدرك هذا الخطر، ولذلك عمد إلى البحث عن معيار للإختيار بين الشطط والطريق الأصح، بين الأقلية والعمومية، من خلال مجهود نظري، كان قد تمظهر بشكل خاص في أعماله الأخيرة. وكما سنرى، فإن هذا المعيار لا ينتمي إلى المقولة المفاهيمية والتي من خلالها كان يود ديكومب أن يجدها فيها، كما يضم تغييرا جذريا للأفق النظري. لم يعد الأمر يتعلق بالنسبة لفوكو أبدا بتحديد نظرية للسياسة، وإنما يتعلق الأمربإعادة النظر في كيفيات تدخل المثقف والعلاقة مع المجتمع في شموليته.

2- تتمثل الخطوة الأولى، الخاصة بوصف هذا التغيير، في مناقشة مفهوم (أونطولوجيا الحاضر) التي أثارت ردود فعل متعددة لأسباب معينة. تقليديا، فإن الأونطولوجيا هي حقل تحليل محدد ببنيات ميتافزيقية للكائن. إن إقامة أونطولوجيا للحاضر تعني الجمع بين مجالين — التاريخ والميتافزيقا — يبدوان متعارضين. يمكننا أن نرد على ذلك، بخصوص هذا النقد الذي هو مشروع بدون شك، بكون فوكو لم يكن هو الأول الذي استعمل هذا التضاد. فمن جهة نجد كانط نفسه، في

نصه حول الأنوار، يشغل هذا الفضاء المزدوج للتفكير، ومن جهة أخرى، لا يلزم أن ننسى كون الأبحاث حول الفلسفة الأساسية يمكن أن يكون لها أيضا علاقة مع التاريخ، مثل عبارة (القبل-التاريخي) التي أشار إليها سابقا هوسرل [19].لقد كان ديكومب على حق عندما أثار قضية الصحة النظرية الخاصة (بأونطولوجيا الحاضر). غير أن مجموع نقده لا يقيم وزنا خاصا بمقتضيات منطلق فوكو والتي مفادها أن الأونطولوجيا لا يمكنها أن تستغني عن الإحالة التاريخية. ومع ذلك، ولكي نفهم أين أخطأ نقد ديكومب هدفه، يلزم العودة إلى قراءة فوكو لكانط وللأنوار[20]: إن قيمة التحديد الكانطي للأنوار تكمن، حسب فوكو، في كونها تتموقع في المحور بين التأمل النقدي حول استعمال العقل والتأمل التاريخي حول المحدودية الداخلية للزمن . إذ بشرط إدراجها، فقط، داخل هذا السياق يمكن للتأمل حول الحاضرأن يكون مهما. والحالة هذه فإن العلاقة بين التاريخ والحاضرو النقد — بالمعنى الكانطي — هي التي شغلت فوكو والتي يحددها (كموقف ووضعية للحداثة). على ماذا ترتكز هذه الوضعية ؟. إنها محددة في أربع نقط : بداية، القدرة على الإمساك بالمطلق داخل الحاضر، وبأن نرصد،

19- انظر بهذا الخصوص ج. أغامبون (الجماعة القادمة) باريس. سوي 1990.

20- استعمل هذا المفهوم أول مرة مع هوسرل في كتابه (أصل الهندسة) متسائلا حول معنى الهندسة، لقد حدد هوسرل تارخية العلوم كأفق يمكن أن نحدد معانيه داخلها. القبلي إذن يحدد البنية الأساسية والعامة التي هي مطروحة، من جهة، داخل الحاضر، ومن جهة أخرى مرتبطة بشمولية الزمن التاريخي. لا أحد من هذين المعنيين، سواء المرتبط بالبنية الأساسية الحاضرة أو القبلي التاريخي الشامل ...مطابقان تماما للمعنى الذي قدمه فوكو لهذا المصطلح في أركيولوجيته. بالنسبة له، فإن القبليات التاريخية تكون الشروط الواقعية التي تسمح بإنتاج النصوص، بعبارة أخرى (شروط ظهور النصوص، وقوانين تواجدها مع أخرى، الشكل الخاص بطريقة وجودها، المبادئ التي تستمر من خلالها، تتحول وتنمحي) أركيولوجيا المعرفة. باريس. غاليمار 1969. ص 67.

داخل الزمن، ما هو منذور للصمود أمام ما هو مطابق لذوق العصر (مرحلي)، ثم القدرة على تحويل وإبدال أبدية الحاضر ولا شيء آخر. وفي المقام الثالث النظر الى أن تعظيم الحاضر لا يمكن فصله عن إمكانية إخضاع أساس الحاضر إلى سيرورة من التحولات النقدية : (بالنسبة لوضعية الحداثة، فإن القيمة العليا للحاضر لا يمكن فصلها عن السير الحثيث في تصورها بطريقة مخالفة لما هي عليه، مع العمل على تحويلها، ليس بتدميرها ولكن بالقبض عليها فيما هي عليه)[21]. وأخيرا، فإن هذه الوضعية تكمن في القدرة على إبراز ذاتيتها الخاصة، مع الإشارة إلى أن عملا من هذا النوع لن يكون مباشرة سياسيا وإنما جماليا — هل يلزم، مرة أخرى، أن نفهم بأي معنى. لقد تمثل العنصر الأساسي، في هذا المسار النقدي — النظري، من خلال القدرة على فصل الزائد والزمني عن الأبدي. يركز النقد على هذا الأخير، وهو ما يلزم على التخييل أن يعمل على تحويله. الأكيد، أنه يبقى من الصعب كيف يمكن للتخييل أن يبدل المهم. يلزم إذن تحديد خصائص هذا الأساسي. لا يقصد فوكو بذلك أساسا أونطولوجيا بسيطا، ولكنه أونطولوجي — تاريخي بالمعنى الذي يفيد أنه تاريخيا حامل للخصائص الأونطولوجية لحاضر الفيلسوف. لا يلزم إذن قراءة الأنطولوجيا كمقولة أساسية للميتافزيقا، بالعكس يجب فصلها عن أي أساس ميتافزيقي وربطها بنقل للمعرفة التاريخية، كما فعل هوسرل من قبل. لكن تحديد حقل التغير وضرورة التحول، لا تفيدنا بخصوص التوجيه الروحي والسياسي الذي يلزم أن يبرزه تغير ما. هناك أيضا مشكلة عويصة مرتبطة بالدلالة

21- فوكو (ما هي الأنوار ؟). كتابات وأقوال الجزء الرابع ص 562-578.

أو بإيحاء الجمالية مع بودلير، الذي يحيل إليه فوكو باستمرار بخصوص هذه النقطة. كيف يمكن للفنان أو الصانع الماهر — طريقة أخرى لقراءة جمالية الوجود[22] — أن يصبحا حقل تجارب و فعل ممارسة أخلاقية وسياسية؟. بحسب فوكو، يمكن أن نجيب على هذا السؤال إذا اعتبرنا خصوصية عمل المثقف وإذا عملنا على استرداد القيمة النقدية للفكر والفلسفة. على عمل النقد أن تتم صياغته كما يلي : (على سؤال النقد اليوم أن يتم تحويله إلى سؤال إيجابي: بالتسؤال عما هو الشيء الإيجابي المعطى لنا ككوني وضروري ومفروض، عماهو نصيب الشيء المتميز والعارض أو ما جاء نتيجة ضغوطات استبدادية).[23] يأخد النقد أيضا شكلا أركيولوجيا — جينيالوجيا للذات بهدف تحريرها من الضرورات والبنيات التي، خطأ ضرورية ومهمة، تؤثر على تكوينها. وإذن، فجمالية الوجود ليست شيئا آخر غيراختبار للإمكانيات التعاقبية المحررة من قبل عمل النقد الخاص بالحاضر. يعمل فوكو، في بعض الفقرات وبعبارات أخلاقية وسياسية، على إعادة صياغة الحاجة الجمال — نقدية لبودلير عبر إجراء نوع من التركيب للوضعيات البودليرية والكانطية مع تلك التي نجدها مع نيتشه وهوسرل : (سأصف إذن الطابع الفلسفي الخاص بالأنطولوجيا النقدية لأنفسنا كتجربة تاريخية عملية للحدود التي يمكننا تجاوزها، وبالتالي كعمل نقوم به بأنفسنا على أنفسنا ككائنات حرة).[24] إذا كان النقد لا يستطيع مغادرة نوع

22- نفس المصدر ص570.

23- انظر أيضا غروس (وضعية الدروس) ضمن فوكو (تأويلية الذات) غاليمار 2001 ص 512.

24- (ما الأنوار) نفس المصدر ص 574 .

من المسعى الأخلاقي، فإنه ينتقل مباشرة إلى وصف نتائجه السياسية والشاملة. للتدليل على هذا التشابك، يمكن أن نتذكر فقط التأملات حول الجنسية المثلية. لا يحصر فوكو نفسه، في بعض حواراته، في مناقشة قضايا جماعة ما، ولكنه يؤشر أيضا على أن الشواذ، بفعل سلوكهم، يتحدون كل قانون أخلاقي مطروح، وهم بذلك يحملون شعار إحداث مجموعة من التغييرات التي هي بمقدار ما هي اجتماعية هي أيضا سياسية [25]. باختصار، فإنه من الصحيح أيضا العمل على نقد فوكو، فهو، من جهة، لا يبحث عن تحديد شامل ومثالي مثل الخير أو العدل، ومن جهة أخرى، لا يقدم نظرة شاملة عن المجتمع. لكننا ندرك أنه بتخليه عن المقتضيات الميتافزيقية، فهو يضعنا وجها لوجه أمام مفهوم آخر للسياسة أكثر تجذرا في الواقع وفي التاريخ.

إن الانتقادات التي أثارتها هاته المواقف العمومية لن تظل بغير مفعولات على المسار الثقافي لفوكو. فهو قد حاول، في المقام الأول، إظهار النقط التي يتقاطع فيها الأخلاقي والسياسي، بشكل مستمروداثم. ثم فيما بعد، تجاوز التعارض بين المثقف العمومي والخصوصي، لكي يتساءل حول شرعية وأحقية النقد الثقافي نفسه. ليست المشكلة هي معرفة ما إذا كان من المخول للمثقف أم لا إبلاغ هذا النقد أو ذاك، وإنما معرفة فيما إذا كان له، فيما وراء المفعولات التي يمكن أن تكون على الواقع، أساس للحقيقة. وبعبارات أخرى، ما هي العلاقة بين الحقيقة والنقد داخل عمل المثقف ؟. ما هي الطريقة التي

25- نفس المصدر ص 575.

نستطيع من خلالها معرفة أن هذا النقد هو أصيل وحقيقي ؟. بمن سنتق ولماذا ؟ [26]. لا تهدف هذه الأسئلة إلى فصل الحقيقة عن الرأي بحسب معايير متعالية، ولكن إيجاد معيار يسمح بالحكم على أصالة ومصداقية نقد ما.

تبدو الإجابة عن هذه الأسئلة ضرورية وذلك لسببين على الأقل : السبب الأول، هو أن الجواب يشكل مفتاحا للوضعية السياسية الشخصية للفيلسوف، السبب الثاني هو أن الرابط، الذي هو أخلاقي، ما بين القول والفعل يمثل المعيار الذي يمكن من خلاله الحكم على أحقية وصدق وضعية سياسية معينة. جواب هو بالأحرى جد مهم في مجتمع كمجتمعنا المبتلع بعرض مشهد أي تواصل. أو كما يرى ديبور فإن الفرجة ليست فقط دلالة على التواصل الإنساني وقد أصبح سلعة، ولكنها (العرض الشامل لعقلانية النظام)[27]، وبالتالي أصبح من الضروري البحث عن معيار للحكم على استقلالية نقد نظام الفرجة.

ما هي العلاقات التي يمكن للمثقف أن يقيمها بين نظريته وتطبيقها، بين الحياة والمعرفة؟. للإجابة عن سؤال العلاقة بين الفلسفة والسياسة، يحيل فوكو، بتركيز، على وضعية ماكس بولنز [28]، المؤرخ البارز للرواقية والنازي الشهير: (إنني لا أستخلص من ذلك أنه يمكن أن نقول أي شيء داخل نظام

26- انظر على سبيل المثال (الاحتفال الاجتماعي للذة الجنسية : حوار مع م فوكو). كتابات وأقوال ص 308 (منظورا إليها كفن) نفس المصدر 315-317. و أيضا (فوكو حوار: الجنس والسلطة وسياسة الهوية). كتابات وأقوال ص 735 - 747.

27- مسألة الثقة والدين كحقل دلالي، لأساس المجتمع والسياسة، قد طرحت بقوة مع ري في (الجزء الآخر) باريس. بيف 1998.

النظرية، ولكن بالعكس، يلزم أن نمتلك وضعية مستعجلة و(تجريبية). يلزم في كل لحظة وخطوة خطوة مواجهة ما نفكر فيه وما نقوله بما نقوم به وما نحن عليه. لا يهم أولئك الذين يقولون: إنك تستعير أفكارا لنيتشه، وبما أن نيتشه قد تم توظيفه من قبل النازيين، إذن ...ولكن بالمقابل، فقد عملت دائما على الربط، بالصرامة ممكنة، بين التحليل التاريخي والنظري لعلاقات السلطة، للمؤسسات والمعارف مع الحركات والانتقادات والتجارب التي تضعها موضع سؤال داخل الواقع. وإذا كنت قد اهتممت بكل هذه (الممارسة)، فليس من أجل (تطبيق) أفكار وإنما بهدف اختبارها وتغييرها. إن مفتاح الوضعية الخاصة بالفيلسوف، لا يلزم أن تستقى من أفكاره، وإنما من فلسفته كحياة، من حياته الفلسفية، من سلوكه وطابع حياته (إيتوس)[29].

يتعلق الأمر بالنسبة لفوكو، إجمالا، بأن يجعل من الأخلاق، وليس من البناء النظري في ذاته، محك الممارسة الفلسفية. الأمر الذي لا يؤدي به إلى عدم الاهتمام بالنتائج السياسية المرتبطة بمواقفه العمومية. بالعكس، إن أخذ الدلالة الأخلاقية للممارسة السياسية على عاتقه، قد سمح لح بطرح السؤال الهام التالي : إذا أخذ فرد ما، باعتباره مثقفا، وضعية أو موقفا (سياسيا) ما. ما هو الرابط الموجود بين ما يقوله وما

28- ب . فيرنو (الثقافة وإنتاج الفرجة). 1991. ديبور (مجتمع الفرجة) غاليمار 1967. تعليقات حول مجتمع الفرجة. غاليمار 1992.

29- كما كتب بودي : إن فوكو لاينفصل مطلقا عن التزامه النظري والسياسي — الأخلاقي. بالعكس، إنه يحاول، من خلال عمل فلسفي وفيلولوجي، أن ينظر بكل دقة إلى الفعاليات الخاصة التي يمكن أن يقيمها بين النظرية والتطبيق، لكي يتمكن من إيضاح (أو نطولوجيا الحاضر). بودي (قول الحقيقة). ضمن (فوكو خطاب الحقيقة في اليونان القديمة) 1996.

يفعله ؟. ما هي العلاقة الموجودة بين موقفه (السياسي) وعمله الثقافي وحياته باعتباره فيلسوفا ؟. من وجهة نظر عامة، فالأمر يتعلق بالتأكيد على القيمة السياسية للموقف الأخلاقي للأفراد وللمثقفين في المقام الأول. يترتب عن ذلك، أن يصير التعارض بين الأخلاق والسياسة باطلا. ها نحن إذن أمام تعميق مهم لحركة المثقف وفاعليته. لم يعد الأمر يتعلق بالنسبة لفوكو بتحديد نوع المعرفة أو طرق تدخل المثقف في الحياة الإجتماعية والسياسية. إن مشكلته تتموقع، كما تتوجه نحو الأهم: إنها، بالتحديد، مسألة مصداقية المثقفين. بالإنعطاف نحو التساؤل عن ممارسات المثقفين، فهو يستهدف العودة إلى السؤال الأعمق وهو : لماذا نعتقد فيما يقول بعض الأفراد ؟. من أين نبعت فكرة أن ما يقوله حقيقي ؟. ما هو المعيار الذي يسمح على حكم حقيقة خطاب المثقف؟. تتميز هذه الأسئلة براهنيتها داخل عالم يختلط فيه الإعلامي بتعدد المواقف والأفكار المتنافرة والمتعارضة... مما يجعل من الصعب معرفة من يقول الحقيقة. تتسع هذه الأسئلة من خلال التعارض بين فيلسوفين، وقد أصبحا (شخصيات) فكرية : سقراط وديكارت[30]. إذا كان حضور سقراط، كما سنرى من منظور إيجابي، يمكنه أن يظهرمدهشا عندما نتذكر المصير الذي تم له في كتاب (تاريخ الجنون)، فإنه، في المقابل وفي سنوات الثمانينات، لم يلعب فقط دروا مضادا لديكارت، ولكنه مثل أيضا، من وجهة نظر أخلاقية وسياسية، نموذجا للفيلسوف بامتياز. بالمقابل، سنكون أقل إندهاشا من المقاربة التي خص بها فوكو ديكارت. لقد

30- فوكو (السياسة والأخلاق) ص 585-586.

مثل هذا الأخير في نظر فوكو إيحاءا سلبيا، بحكم أنه قد مثل قطيعة في تاريخ الفلسفة. في نظر فوكو، فإن العلاقة بين الذات والحقيقة قد وصلت مع ديكارت إلى نهايتها. لقد صـــارت الفلسفة، منذ أفلاطون، في اتجاهين متوازيين: إتجاه أسلبة الوجود، وإتجاه اختبارذات المعرفة، الأمر الذي أحدث طريقتين مختلفتين في تأويل الذات. لقد اختار ديكارت الإتجاه الثاني، مقصيا بذلك أسلبة الوجود لصالح معرفة الذات، (لقد اتخدت معرفة الذات(الذات المفكرة) أهمية كبرى متزايدة باعتبارها العماد الأول لنظرية المعرفة)[31]. كما عمل فوكو على التمييز، فيما يخص الذات والحقيقة، بين نوعين من العلاقـة : العلاقة الأولى فلسفية خالصة، وقد عملت على تأويل مبدأ (اعرف نفسك بنفسك) بطريقة إبيستمولوجية. أما الثانية فقد اقترح تسميتها بالروحانية، والمقصود بذلك إحداث عدد من التغيرات على الذات تمكنها من الولوج إلى الحقيقة. بتحديد أكثر، فإن الروحانية تفترض بأن الذات غير قادرة على الولوج إلى الحقيقة ما لم تجر على نفسها عددا من التحولات الضرورية، وأن الحقيقة كما هي قادرة على تغييرالذات وإنقادها. في المقابل، ومع ديكارت، ندخل (العصرالحديث للعلاقة بين الذات والحقيقة)، حيث تـم التأكيد خلاله (على أن الذات قادرة، كما هي، على الولوج الى الحقيقة، وأن الحقيقة كما هي غير قادرة على إنقاد الذات)[32]. بعبارات أخرى، فإن (السؤال الذي كان

31- كما كتب دولوز وغاتاري (ما هي الفلسفة؟.) 1991. (المفاهيم هي في حاجة إلى شخصيات مفاهيمية تعمل على تحديدها). حول هذا المفهوم إنظر بشكل خاص الفصل الثالث (الشخصيات المفاهيمية).

32- انظر مدخل (تاريخ الجنون). نفس المصدر ص 160. ومدخل إلى الإختراق. كتابات وأقوال الجزء الأول ص243.

مطـروحا في الثقافة الأوروبية حتى حدود القرن 15 هو: (ما هو العمل الذي يلزم أن أجريه على ذاتيتي، لكي أصبح قادرا على الولوج الى الحقيقة ؟). أو لكي نقول الأشياء بطريقة أخرى ، فإن الحقيقة تتطلب دائما مجهودا، تمثل بشكل خاص في التصوف. يمكن القول، بناءا على ذلك بأن التصوف والوصول الى الحقيقة قد كانا دائما ، تقريبا، مترابطين بغموض في الثقافة الغربية)[33].

يمكن أن نفهم النتائج الأخلاقية لهذا التغيير بشكل سريع ، كما يلي : يرى ديكارت بأنه من الممكن جدا لذات لا أخلاقية أن تلج إلى الحقيقة : (يمكن أن أكون لا أخلاقيا وأعرف الحقيقة)[34]. بالمقابل، وبخصوص الفلسفة الإغريقية فإن العلاقة مع الحقيقة هي مباشرة أخلاقية : إن الفرد الذي نعلم بأنه لا أخلاقي لا يمكن أن يعرف الحقيقي. إن مرد هذا الإختلاف هو أن شرعية وصحة الرأي، عند اليونان، لا تتمظهر من خلال إحترام المعيار الملازم لإجراءات التلفظ ذاتها، وإنما يجد معيار حقيقتها خارجها، أي في التطابق الظاهر الذي يمكن إقامته بين القول والفعل. إن الولوج إلى الحقيقة يتطلب، عند اليونان، إجراء مجموعة من التحولات على الذات، يجعلها جديرة بأن تكون ذاتا صادقة. بالنسبة لفوكو، فإن مصطلح المشابهة ذات المنحى السلبي تنطلق دائما من ديكارت : (قبل أن يصل ديكارت إلى البداهة الواضحة والمتميزة وغير القابلة للشك، فهو لم يكن متأكدا، بأن ما يعتقده هو فعلا صحيح. بالمقابل، وداخل المفهوم اليوناني للصراحة الصادقة

33- فوكو (تقنيات الذات) نفس المصدر ص 789.

34- فوكو (تأويلية الذات) ص 20، علما أن درس 6 يناير هو أساسي.

الحرة، يبدو بأنه لا وجود لمشاكل مرتبطة بامتلاك الحقيقة، ذلك أن الأمر هو مضمون ومرتبط بامتلاك بعض المؤهلات الأخلاقية: يمثل امتلاك هذه المؤهلات الأخلاقية الدليل على أن الفرد قادر على الولوج الى الحقيقة والعكس بالعكس)[35].

هكذا إذن، سيعمل فوكو على إستدعاء سقراط، المضاد لديكارت بإمتياز، باعتباره الفيلسوف الذي كان أكثر حضورا وتميزا في تطابق أفعاله مع أقواله. لقد عمل فوكو على إقامة جينيالوجيا للعلاقات بين الذات والحقيقة، وذلك كمثال لما قصده الإغريق بالتصوف الفلسفي. إن قيمة سقراط وأهميته تعود في المقام الأول الى معرفته بالإهتمام بذاته: إنه من يمارس ذلك الإنهمام[36]. وبعيدا عن مناقشة هذا المفهوم، يلزم الإشـــارة إلى أن مبدأ الإنهمام بالذات هو مشتق من تقليد ديني، حيث يعمل على إبرازه باعتباره علاقة خاصة ومحدودة، يمكن للذات، بفضل عمل تجريه على نفسها، أن تربطها مع الحقيقة. يتأسس الانهمام بالذات على معرفة نوع من الحقيقة، يعمل الفرد على تفعيلها وتنشيطها، كما يوظفها لتغيير ذاتيته. لقد كان سقراط أكثر تجسيدا، في إهتمامه بذاته، لعلاقة الأخلاق بالحقيقة: إنه الصريح الصادق الحر بإمتياز. يشرح فوكو بدقة خصائص الصراحة الصادقة... كما يلي : (الصراحة الصادقة الحرة هي نوع من الفعالية اللغوية يكون للمتكلم، من خلالها، علاقة خاصة مع الحقيقة عبر القول الصريح، نوعا من العلاقة مع حياته الخاصة عبر المجازفة أو التعرض للخطر، نوعا من العلاقة مع الذات ومع الآخرين عبر

35- فوكو. (بخصوص جينيالوجيا الأخلاق). الجزء الرابع ص410-411.

36- نفس المصدر ص 411.

نقد الذات والآخرين، وعلاقة خاصة مع القانون الأخلاقي من خلال الحرية والواجب. وبدقة أكثر، فإن الصراحة الصادقة الحرة هي فعالية لغوية يعبر المتكلم، من خلالها، عن علاقته الخاصة مع الحقيقة، كما أنه يغامر بحياته بسبب أنه يعتبرقول الحقيقة واجبا يهدف إلى إصلاح ومساعدة الآخرين (كما يقوم بذلك من أجل نفسه). في الصراحة الصادقة الحرة، يستعمل المتكلم حريته، كما يختار الكلام بكل صدق وصراحة بدلا من الحمل على الإقناع أو الاعتقاد، الحقيقة بدلا من الكذب أو الصمت، خطر الموت بدل الحياة والأمن، النقد بدل التملق والمخادعة، والواجب الأخلاقي بدلا من اللامبالاة الأخلاقية)[37]. لكي يتم اعتبار الفرد كصريح صادق حر، يلزم أن يجري التلفظ بالحقيقة داخل شروط محددة: فنحن لا نكون كذلك لكوننا نقول الحقيقة فقط، أو لأننا نتكلم بكل صدق وصراحة. الصريح الصادق الحر هو الشخص الذي عندما يقول الحقيقة يضع نفسه في موقع الخطر: إن شجاعته هي التي تتمظهر في فعل قول الحقيقة. أضف إلى ذلك، أن التلفظ بالحقيقة هو دائما تلفظ بنقد ينطلق من الأسفل، كما أنه موجه للسلطة. ولكن إذا كانت الصراحة الصادقة الحرة هي كذلك، فكيف نعرف بأن هذا الفرد يقول الحقيقة أم لا ؟. لكن المشكلة لا تطرح عند الإغريق بهذا الشكل. بالنسبة لهم، فالأمر لا يتعلق بمعرفة كيف ولماذا هذا النص أو ذاك، هو صحيح أو خطأ، ولكن بالقدرة على التعرف على الصريح الصادق الحر بما هو كذلك. بعبارة أخرى، فإن الإغريق، لكي يعرفوا فيما إذا كان نص ما

37- فوكو (خطاب الحقيقة في اليونان القديمة) ص 6. يمكن أن نترجم الصراحة الصادقة الحرة ب (القول الصريح أو الأفضل (القول الحقيقي).

صحيحا أو خطأ، لم يكونوا يسائلون النص في ذاته، وإنما الذات التي يسند إليها الملفوظ. إن المشكلة الأولى هي غريبة كليا عن الإغريق، كما أن المسافة مع الثانية تسم الهوة الفاصلة بين الفلسفة الحديثة والفلسفة الإغريقية. فعلا، فانطلاقا من ديكارت، سيجد التلفظ أساسه داخل تجربة عقلية خاصة ببداهة ذاتية، من خلالها تنغلق المعرفة على ذاتها : بأي حال من الأحوال، فإن الحقيقة ليست أخلاقية ـ جمالية بالمعنى الإغريقي للمصطلح. بالنسبة للإغريق، فإن شرعية الذات في التلفظ بالحقيقة تستفاد منا داخل الممارسة الأخلاقية : يقيم المتكلم نوعا من العلاقة مع الأخلاق تسمح له بأحقية قول الحقيقة : (الصريح الصادق الحر يقول ما هو حقيقي لأنه يعلم بأنه كذلك، كما يعلم بأنها الحقيقة لأن ما يقوله هو فعلا حقيقي. ليس الصريح الصادق الحر هو الصادق فقط عندما يعبر عن رأيه، بل إن رأيه هو في ذاته الحقيقة. يقول ما يعلم أنه حقيقي. الخاصية الثانية للصريح الصادق الحرهي إذن التطابق التام بين الرأي والحقيقة). صحيح أن الحقيقة التي تصدرعن الصريح الصادق الحر لها شكل الرأي الشخصي. ولكن الذات المضمنة داخل هذه العلاقة مع الحقيقة لا تتلفظ برأي شخصي، ولكنها تتمظهر باعتبارها ذاتا للتلفظ. إن الثقة التي نمتلكها في مصداقية الأقوال نابعة من كونه يظهر من خلال أفعاله، بأنه غير محصور في الاعتقاد بأن ما يقوله هو حقيقي، ولكن في نطاق أن ما يعتقده من حقيقة يمارسها في حياته. ومع ذلك، فإن مثالية صورة سقراط هي نابعة أيضا من كون الصراحة الصادقة الحرة قد تم النظر إليها في علاقة مع الحياة والانهمام بالذات. تبدو العلاقة بين الحياة والصراحة الصادقة الحرة واضحة وبديهية في حوار لا شيس. كما تبدو وظيفة سقراط، في هذا الحوار، مبررة

بفضل قدرته كمربي. في الحوار المذكور نقف على شخصين مسنين، أغنياء ومشهورين، يتوجهون إلى سقراط الشاب، الفقير وغير المعروف، طالبين منه إستشارة تهم طرق تربية أبنائهم. إن اللجوء إلى سقراط هو مبرر بشيء واحد، يعلمه كل من لاشيس ونيسياس، وهو أن هناك علاقة إنسجام بين ما يقوله سقراط وما يفعله، بين أقواله وأفعاله، وهو بذلك مؤهل لكي يبدي برأيه ويؤخد به. تأسيسا على ذلك، فإنه بفضل ذلك الإنسجام، وليس بفضل المعرفة أو وضعية اجتماعية مميزة، يتم استدعاء سقراط ليلعب دور المستشار والمربي.في نهاية هذا المسار السريع، يبدو أنه إذا كان هناك وجود لمعيار يسمح بالحكم على حقيقة خطاب ما، فإن هذا يقتضي كما يرتكز على نوع من التطابق بين القول والفعل. هل من المشروع أن نفكر بأن فوكو كان قد تمنى بأن نحكم على عمله الثقافي — وربما عمل كل المثقفين — انطلاقا من الانسجام الموجود بين أقواله وأفعاله؟. إذا كانت هذه هي الحال، فإن كتابة مساره مازالت في حاجة إلى الإنجاز.

م .فوكو، شجاعة الحقيقة (تقديم وتنسيق المقالات .
ف . غرو) م. (ص.ص 35 إلى ص 59).

خاتمة

أهمية النصوص المترجمة وقيمتها

لعل ما يميز هذه النصوص في إحالاتها المتبادلة، وتوزيعها المتكامل، هو الكشف عن مفاصل مبدأ الإنهمام بالذات. فهي تقدم لنا، من جهة، كل التمفصلات الممكنة لهذا المبدأ في غناه الدلالي، وبما هو ممارسة حياتية، كما نتعرف على الصريح الصادق الحر كأحد الأوجه البارزة لقول شكل معين من الحقيقة في الثقافة اليونانية القديمة، سواء في علاقته بذاته أوبالآخر، ثم في علاقتها بالخطابات الأخرى ... الأمر الذي يضعنا أمام رؤيا جديدة للممارسة الفلسفية باعتبارها طريقة في الحياة لا يمكن فصلها عن نوع من التمثل الجمالي والفني...ستظل هذه النصوص، وغيرها كثير، حاضرة في حياتنا بشكل مستمر... فكم نحن في حاجة فعلا إلى نقد للعقلانية الغربية، في تمظهراتها السياسية والمعرفية، والتي لا يمكن فصلها عن نشوء وتطورالمجتمعات الصناعية الغربية المرتبطة بالرأسمالية... وكم نحن أيضا في حاجة إلى تحرير للذات من الأشكال والمرجعيات المختلفة التي وجدت نفسها حبيستها سواء أكانت علمية أو دينية ... نحن أيضا في حاجة ماسة الى البحث عن اشكال وتجارب جديدة لا تنفصل عن

رؤية جمالية وفنية تهم الوجود اليومي للإنسان، كما ترتبط فيها الحرية والمسؤولية بشجاعة قول الحقيقة حتى ولو كانت جارحة، حتى لو كان مصير قائلها هو الموت، كما حدث لسقراط.

الفهرس

الانهمام بالذات

جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة

في مقاربة فوكو لشروط تشكل الذات الغربية بما هي موضوع للأخلاق، يكون فوكو قد فتح ممرا جديدا للبحث الفلسفي يقع خارج محوري السلطة والمعرفة.

يتعلق الأمر بالبحث في سيرورة التذويت، استنادا إلى التجربة اليونانية الرومانية، هناك حيث سيكتشف الحضور الوازن والمهم لأحد المبادئ الرئيسية وهو «الانهمام بالذات».

يمكن القول بأن المبدأ المذكور، قد أعتبر، في كامل فلسفة العصور القديمة، واجبا وتقنية والتزاما أساسيا ومجموعة من الطرائق المعدة بعناية. لا يتعلق الأمر إذن بمبدإ ينزع نحو الأنانية والانعزال والتخلي عن كل مسؤولية، مما قد يترتب عنه استبداد ما في ممارسة السلطة، بالعكس فالذي يهتم بذاته، كما يلزم هو مثال للصريح الصادق الحر، الذي لا يتوانى في مساعدة الآخرين، وفي تحمل مسؤولياته كاملة كرب أسرة أو كموظف أو كمواطن حقيقي... ثم في قدرته على قول الحقيقة، بكل شجاعة، مهما كانت جارحة، بل وفي قبول الموت و «الاستعداد» لها.

ليس الاهتمام بالذات مجرد تحضير مؤقت للحياة، وإنما هو شكل للحياة، لا يمكن فصله عن صيغة جمالية في الوجود.

عندما نقرأ ما كان يقوله سقراط، سيد الانهمام بالذات، للمارة : «إنكم تهتمون بثرواتكم وبسمعتكم وأمجادكم، لكنكم لا تهتمون بفضائلكم وأرواحكم»، معتبرا ما يقوم به رسالة أوكلها الله إليه، وأنها مهمة سامية لا يطلب من وراءها أجرا، وهي في النهاية وظيفة مفيدة للمدينة... فإننا نعلم فعلا كم نحن بعيدون اليوم عن سقراط وعن الصيغة الحقيقية للانهمام بالذات.



محمد ازويتة من مواليد الدارالبيضاء 1960 باحث في الفلسفة والنقد الأدبي.

- حاصل على جائزة إدوارد سعيد للإشتشراق من مؤسسة فلسطين للدراسات والأبحاث سنة 2014.



ISBN 9981-25-931-7

9 789981 259317

